

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

**ITER
REVISTA DE TEOLOGÍA**

**Año XIX
Número 47**

**CARACAS
Publicaciones ITER-UCAB
2008**

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

Septiembre-Diciembre 2008

AÑO XIX, N° 47

Depósito legal pp. 199001DF708

ISSN 0798-123

Revista cuatrimestral del ITER,
Instituto de Teología para
Religiosos y de la UCAB,
Universidad Católica
"Andrés Bello" de C A R A C A S
Revista indizada y arbitrada.

DIRECTOR:

Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.

CONSEJO DE REDACCIÓN:

P. Luis de Diego, S.J.

P. Eduardo Frades, C.M.F.

Dr. Rafael Luciani, Laico

P. Carlos Luis Suárez, S.C.J.

P. Andrés Argibay, S.D.B.

COMITÉ DE ARBITRAJE:

Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB

Carlos Luis Suárez, S.C.J., Rector del ITER

Juan Pablo Perón, S.D.B., ITER y UCAB

Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla

Carlos Bazarra, O.F.M.Cap., ITER y UCAB

Enrique Alí González, Laico, ITER y UCV

Ignacio Castillo, S.J., ITER y F. Aguafuerte

Bruno Renaud, Diocesano, ITER y USR

Diseño y producción: *Publicaciones UCAB*

Diagramación: *Mery León*

Diseño de portada: *Alexandra Longinow*

Impresión: *A.C. Talleres E.T. Don Bosco*

Revista indizada en las bases de datos

Clase (México) y Stomata (Argentina)

Apartado de Correos 68865

Tell (0212) 261.85.84

Fax (0212) 265.05.05

E-mail: *revista_iter@ucab.edu.ve*

Web: *www.iter-ups.org*

www.ucab.edu.ve\iter

Dirección y Administración:

ITER - Revista de Teología

Instituto de Teología para Religiosos

3ª Avenida con 6ª Transversal.

Altamira. Caracas 1061-A. VENEZUELA.

Apartado postal 68865

SUSCRIPCIONES 2009:

Correo normal: Bs.F. 85

Número suelto: Bs.F. 30

Extranjero: \$ 40

Por avión: \$ 48

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

<i>P. Eduardo Frades</i>	5
--------------------------------	---

Dos nuevos contextos para el discurso moral cristiano: secularidad y globalización

<i>P. Marciano Vidal, CSSR</i>	13
--------------------------------------	----

JORNADA DE REFLEXIÓN SOBRE SAN PABLO

Pablo ¿fundador del cristianismo o inculcador del cristianismo al mundo helénico?

<i>P. Pedro Trigo, S.J.</i>	33
-----------------------------------	----

La sabiduría de Pablo

<i>Hna. María Ana Aguirre, HHas. Consolación</i>	47
--	----

ARTÍCULOS VARIOS

Una respuesta a la crítica de freud a las religiones

<i>Dr. Javier López, SCJ y Dra. María Isabel Rodríguez</i>	59
--	----

El Dios comunión: repercusiones sociales y comunicativas

<i>P. José Martínez de Toda, S.J.</i>	79
---	----

Diálogo religión indígena - fe cristiana y propuestas para una teología indígena cristiana

<i>Prof. Jesús Antonio de la Torre</i>	101
--	-----

Primer congreso de teólogas latinoamericanas y alemanas	
<i>Hna. María del Pilar Silveira</i>	125
Criterios para la lectura del documento de aparecida	
<i>Agenor Brighenti</i>	137
ÍNDICES DE LOS NÚMEROS 41-46	
Índice de autores	163
Índice de materias	166

PRESENTACIÓN

Tenemos la satisfacción de abrir este número con un breve trabajo del insigne moralista español **P. Marciano Vidal, CSSR**. El motivo de este escrito es la presencia entre nosotros de su persona, con ocasión de los 275 años de la fundación de la Congregación del Santísimo Redentor y de los 80 años de trabajo misionero de los PP. Redentoristas en Venezuela. Con tal ocasión, le invitamos a dar unas charlas al público en general, un encuentro con los profesores del ITER y a hacernos el honor de abrir el año académico 2008-2009. Lo hizo efectivamente con una *lectio inauguralis*, cuyo contenido y tema fue esto que nos presenta ahora con el título de ***Dos nuevos contextos para el discurso moral cristiano: secularizad y globalización***. Nos ha presentado la siguiente síntesis de su escrito:

El autor analiza dos nuevos contextos para el planteamiento del discurso teológico-moral: la secularidad y la globalización. El primero tiene que ver con la moral fundamental, el segundo ofrece una tonalidad nueva a las orientaciones morales concretas.

El reto de la secularidad lleva a reformular cuestiones tan básicas como la relación entre religión y ética y la articulación entre fe y compromiso. En el contexto de la secularidad surge la propuesta de la ética civil, el núcleo moral convergente más allá de las diferencias entre las éticas no religiosas y las morales religiosas. Por otra parte, el discurso teológico-moral ha de asumir la racionalidad dentro de un proceso discursivo que respete la autonomía o secularidad de las mediaciones humanas.

La globalización indica un proceso humano en el que intervienen múltiples factores. Su núcleo significativo es la tendencia a la mundialización de la vida humana. La realización histórica de la globalización, como la de todo fenómeno humano, es ambivalente: puede servir para bien y puede ser utilizada para mal. De ahí que sea necesaria la orientación ética. Ésta se concreta en hacer una globalización “del” y “para” el sujeto humano. Orientación que se concreta en el axioma de la “globalización de la solidaridad humana.

En segundo lugar colocamos un par de ponencias, tenidas en la IX JORNADA DE TEOLOGÍA del ITER-UCAB día 3 de diciembre del 2008, con ocasión del año paulino que estamos celebrando, bajo el lema de **San Pablo, Maestro y Misionero**. La primera es de la del **P. Pedro Trigo, S.J.**, que abordó el discutido tema de ***Pablo ¿fundador del cristianismo o inculturador del cristianismo al mundo helénico?*** Su respuesta, argumentada y razonada, es la que nos presenta en este breve escrito, cuyo resumen nos ha presentado en esto términos:

Los Hechos subrayan con razón la novedad absoluta que se inició en Antioquía: un cristianismo fuera de la religión judía. Jesús había sido un asunto judío, aunque se postulaba su validez universal. Al proclamarlo a paganos, había que comenzar de cero: había que inventarse el “cristianismo” con creatividad fiel. Como tenía que ser comprendido como buena noticia por los paganos, había que verterlo en una gramática religiosa asequible y aceptable. Esta gramática no habría sido la religión olímpica sino los misterios. Pero ¿cómo asegurarse de que esta creatividad haya sido fiel? Es lo que trata de esclarecer este ensayo.

La segunda ponencia de la Jornada de Teología sobre San Pablo estuvo a cargo de la **Hna. María Ana Aguirre**, de las Hermanas de la Consolación, que se ha centrado en el tema de ***La sabiduría de Pablo***, en un breve pero sustancioso trabajo. Nos ha escrito este resumen de su artículo en estas breves líneas:

Su nombre judío fue Saúl de Tarso, su nombre cristiano, Pablo. Mientras para muchos fue el auténtico fundador del Cristianismo, para otros fue el traidor de Israel. Pero, ¿qué hay de verdad en todo esto? Cuando Pablo, después del evento de Damasco, comenzó a reflexionar sobre cómo vivir la propia identidad de discípulo de Jesús, comprendió que había que iniciar un camino hacia dentro de sí mismo. La experiencia de la bondad de Dios fue una Luz tan deslumbrante, que Pablo quedó ciego. Aquella experiencia no entraba en la idea que él se había forjado de Dios y provocó la ruptura. Pablo es el auténtico Sabio humilde, que ya no confía más en lo que él hace por el Señor, sino sólo en lo que el Señor hace por él. La gratuidad renovó por dentro su trato con Dios.

Presentamos a continuación una serie de artículos, preparados por diversos profesores. En primer lugar el **H. Javier López, CJM** y la **Dra. María Isabel Rodríguez**, profesor de nuestro Instituto el primero, y también de la Universidad como la doctora Maribel, nos presentan este trabajo en colaboración sobre un tema tan difícil como interesante, que quiere ser, como el título indica, ***Una respuesta a la crítica de Freud a las religiones***. Aquí se juntan saberes psicológicos y psicoanalíticos con reflexión espiritual y teológica. Esta es la síntesis del mismo:

Para ser alguien aficionado a describirse a si mismo como un judío ateo, Sigmund Freud consagró una considerable cantidad de tiempo y energía al estudio de las religiones. Más allá del juicio sobre el trabajo de Freud, su legado y actualidad son inmensos e incuestionables. A él le debemos mucho de la manera en que pensamos y hablamos. Freud postula que la religión es fruto de la ilusión y sirve para reprimir los instintos que podrían desgarrar nuestra sociedad. La cuestión básica para él está en torno a la naturaleza prohibitiva de la religión. La mística puede ser una respuesta a esta crítica de Freud a las religiones porque es la experiencia total de las cosas tal como son. No es una ilusión; la mística es contemplación y acción, unión con Dios y con los demás hombres. Y también cabe decir que es mucho más que una organización de mandamientos represivos. Obviamente la mística corre algunos riesgos (e.g. condicionamientos culturales, sesgos personales...), pero es una experiencia que no nos aleja de la realidad (no es una ilusión), ni reprime nuestros deseos (sino que es una liberación). La mística puede purificar las religiones de ilusiones y represiones y ser una respuesta a la crítica de Freud a las mismas.

Sigue un trabajo del **P. José Martínez de Toda, S.J.**, especialista en materia de comunicación, sobre este campo tan relevante siempre y más en nuestro mundo actual de la comunicación y comunión interhumana y con Dios. El autor estará dando estos temas en sus cursos de postgrado en el ITER, pero nos adelante ya este trabajo titulado ***El Dios Comunión: repercusiones sociales y comunicativas***, del que nos ofrece esta síntesis:

La desunión y los conflictos han existido desde el inicio de la humanidad. En la Iglesia Católica ha ido tomando fuerza recientemente el concepto de Comunión, como inspirador de un mundo más humano

y mejor. Paulo VI nos presentó *Communio et Progressio* en 1971. Uno de los cinco modelos de Iglesia, destacados por el Cardenal Avery Dulles, fue el de comunión. Este modelo es el preferido hoy en muchas instancias. La línea teológico-pastoral del Concilio Plenario Venezolano (CPV) fue precisamente también la comunión.

La comunión, y en su elemento esencial la comunicación, tiene varios niveles: la comunión entre las tres divinas personas, la comunión de Dios con los hombres, la comunión del hombre con Dios, la comunión entre los mismos hombres, la comunión de Dios con el cosmos y la comunión entre los hombres y el cosmos. Nuestra fe en la unidad trinitaria tiene repercusiones personales y sociales, pues somos hechos a imagen y semejanza de Dios.

Uno de los factores importantes, que dificultan o facilitan la comunión, es el aspecto de la justicia y de la economía. Hoy se llevan adelante diversas experiencias concretas bajo diversos nombres: 'economía de comunión', 'economía de solidaridad', 'comunidades de solidaridad'... La comunicación puede aportar mucho como camino hacia la comunión.

El profesor **Jesús Antonio de la Torre**, que fue unos años profesor en el ITER, lleva años trabajando con los indígenas pemones del suroeste de Venezuela, se acerca al tema tratado desde su condición de creyente y desde la cercanía a esta experiencia religiosa pemón, para explicar ("hasta donde pueda", nos dice) lo universal religioso e indígena. Su escrito se titula ***"Diálogo religión indígena-fe cristiana y propuestas para una teología indígena cristiana"***. Sus objetivos son dos: 1) Profundizar en la religión (religación indígena) y la reflexión sobre la misma (teología); 2) En el dialogo y encuentro entre la religión indígena y la fe cristiana, trazar caminos de una iglesia particular con rostro indígena y una reflexión indígena cristiana. El mismo nos presenta este resumen de su trabajo:

Profundizar en la religión indígena y la reflexión sobre la misma (teología) es el primer objetivo del trabajo expuesto, para después entablar un diálogo y encuentro entre la religión indígena y la fe cristiana, con la finalidad de trazar caminos de una iglesia particular con rostro indígena y una reflexión indígena cristiana.

La religión es el elemento esencial que permea todo, vehiculándose a través del mito y el rito. Desde la antropología cultural podemos señalar que la religión pemón es más animatista que animista, pues

reconoce la presencia de poderes en las diversas realidades. Asimismo en ella predominan los cultos chamanistas, o de profesionales religiosos, como son los piasán.

Se constata en la Iglesia Católica, en las últimas décadas, un cambio sustancial de perspectiva referente a su relación con las otras religiones, fes y culturas. Este giro copernicano se sintetiza en tres cambios actitudinales y teológicos que formulamos así: 1) del monoculturalismo a la inculturación e in-religionación; 2) del desprecio por las otras religiones y fes cristianas al reconocimiento de la verdad y al diálogo interreligioso; 3) del exclusivismo soteriológico al inclusivismo universal.

Aunque en realidad lo que se da es la “pluralidad de religiones y teologías indígenas”, conviene hablar también de una “teología indígena cristiana”, que viene a ser común denominador de todas ellas. Señalamos retos a la “teología indígena-cristiana” a base de preguntas desde lo particular indígena pemón a fin de abrir caminos a otras tradiciones religiosas en esta articulación de la fe cristiana y la reflexión indígena. He aquí alguna de esas preguntas: ¿Cómo articular la historia de salvación comprendida linealmente y la cosmovisión cíclica del indígena? ¿Cómo articular la revelación bíblica y la revelación en los pueblos indígenas?

La Hermana **María del Pilar Silveira**, Misionera de Cristo Resucitado, y profesora en nuestro Instituto, participó en el Primer Congreso de Teólogas latinoamericanas y alemanas, donde presentó una ponencia que pronto publicaremos también. El Congreso se ocupó de diversos temas, pero su título, **“Biografías, Instituciones y Ciudadanía. Teología y sociedad desde la perspectiva de las mujeres”** ya indica las preferencias de lo tratado. Fue organizado por el programa de estudios “Teologanda” y el foro de teólogas católicas alemanas “Agenda”; y se tuvo en la sede de las facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador, área San Miguel (provincia de Buenos Aires). La idea surgió en el marco de un intercambio entre teólogas latinoamericanas y alemanas iniciado en el 2002. La profesora María del Pilar, nos ha presentado este Congreso y nos hace este resumen de la presentación:

La emergencia de la mujer en el campo de la teología, es una realidad que se confirma en nuestra iglesia latinoamericana y europea. Una prueba de ello ha sido el Primer Congreso de teólogas latinoameri-

canas y alemanas, “Biografías, Instituciones y Ciudadanía. Teología y sociedad desde la perspectiva de las mujeres”, realizado en Buenos Aires, Argentina del 25 al 27 de marzo de 2008.

Este acontecimiento de alto nivel académico invitó al intercambio y a la reflexión pues se expusieron conocimientos frutos de la investigación hecha por teólogas y teólogos. Como fruto, percibí que las mujeres tenemos un lugar en el campo teológico con un lenguaje y manera de expresar al Dios revelado, que es original, que enriquece y abre nuevos horizontes en la iglesia y en la sociedad.

Finalmente, para mantenernos atentos a la iglesia mayor latinoamericana, de la que formamos parte, ponemos un trabajo del **P. P. Agenor Brighenti**, que se ocupa ampliamente del Documento de Aparecida, bajo un enfoque muy pastoral, al ofrecernos los **Criterios para la lectura del Documento de Aparecida**, que podemos ofrecer en castellano, gracias a la traducción del profesor. Una apretada síntesis de los puntos tocados puede ser esta:

Se presentan algunos criterios a ser tenidos en cuenta en la lectura del Documento de Aparecida (DA), agrupados en torno a los tres polos que componen la tarea de interpretación de cualquier texto: el “pre-texto” (la coyuntura del texto), el “con-texto” (los autores o coautores del texto) y el texto (el documento en sí). No se queda en el nivel de los principios teóricos, sino que tratar de aterrizarlos en el evento de la Vª Conferencia., en su “antes”, “durante” y “después”. Para ello trae algunas citas del Documento en notas. En la lectura del DA, con relación al “pre-texto” del texto, es preciso tener presente dos momentos distintos. El primero, el “antes” del texto, que consistió en todo el proceso de preparación. El segundo momento, es el “durante” del texto del DA, que estuvo compuesto: del evento de la asamblea con sus celebraciones y debates, el ejercicio de la colegialidad episcopal, y de los procedimientos en la elaboración de un texto. Aquí se tocan estos aspectos: proceso de preparación, reafirmación de la tradición latinoamericana, posicionamiento crítico frente a la globalización, pero sin ir a las causas y buena lectura de la realidad eclesial, pero sin autocrítica histórica.

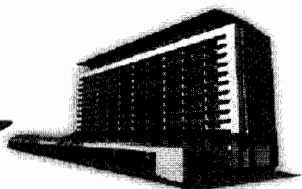
Para una adecuada lectura de un texto, es necesario tener en cuenta asimismo su “con-texto”, esto es, sus autores y coautores, quienes están estrechamente unidos al texto. En efecto, se comprende mejor un texto cuando se conoce quiénes fueron sus autores y se sabe con quiénes interactuaron y cómo trabajaron. Finalmente se trata del

texto, pero sólo con el propósito es ofrecer criterios de lectura; no cabe aquí propiamente presentar el contenido del texto. Se analizan estos rasgos: texto fruto de acuerdos, no siempre consensuados, recuperación del método inductivo. Los grandes ejes o temas transversales del DA, que son unos seis principales. Por último se señalan cinco novedades del DA: Iglesia en estado permanente de misión, no exclusiva, en perspectiva mundial. La pobreza como mundo de la insignificancia. Los que se van para otros grupos cristianos, el protagonismo de la mujer. En la conclusión se señala un decálogo que sirve de reflexión y puede engendrar acciones capaces de hacer a la Iglesia sacramento de salvación.

Cerramos este número 47 de la revista ITER, correspondiente al último del año 2008, con un doble índice de Autores y de Materias; para completar los índices más amplios, en el número 20 del año 1999 (del número 1 al 20) y el número 41 del año 2006 (del número 21 hasta el 40). Aquí lo prolongamos hasta este número 46.



UCAB



La **Facultad de Teología** de la **UCAB**, Universidad Católica «Andrés Bello» de Caracas, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes certificados y títulos.

TÍTULOS CIVILES EXPEDIDOS POR LA UCAB
-UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO, DE CARACAS-

- **Licenciatura en Teología**, tras los seis años de estudios filosóficos y teológicos, como estudios de pregrado para obtener la Licenciatura.

- **Maestría en Teología**, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus cuatro menciones:

- **Maestría en Teología Pastoral**
- **Maestría en Teología Espiritual**
- **Maestría en Teología Bíblica Pastoral**
- **Maestría en Teología Fundamental**

Para el acceso a los estudios de las Maestrías, se exigen estudios de pregrado en Teología con el título correspondiente; o haber cursado la nivelación teológica ofrecida en el **Programa de Estudios Avanzados en Teología** o su equivalente en el área de postgrados.

Estos estudios están abiertos especialmente al laicado católico con títulos universitarios y se tienen en la sede del mismo ITER de Caracas. Puede verse mayor información a propósito del **CIET** aquí mismo en esta revista.

Para mayor información dirigirse a **ITER- Instituto de Teología para Religiosos**, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. o llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@iter-ups.org.

DOS NUEVOS CONTEXTOS PARA EL DISCURSO MORAL CRISTIANO: SECULARIDAD Y GLOBALIZACIÓN

P. Marciano Vidal, CSSR*

Abstract:

The author discusses two new contexts for the proposition of the moral-theological discourse: secularity and globalization. The first has to deal with the fundamental morals, the second offers a new aspect to the concrete moral guidance.

The challenge of secularism leads to rethink basic issues, such as the relationship between religion and ethics, and between faith and commitment. In the context of secularity the proposal of civil ethics arises, the moral core convergent beyond the differences between the non religious ethics and the religious moral. On the other hand, the moral-theological discourse should accept the rationality within a discursive process, that respects the autonomy or secularity of human mediations.

Globalization suggests a human process where there are multiple factors. Its significant nucleus is the trend towards globalization of human life. The historic achievement of globalization, like that of all human phenomenon,

-
- * El P. **Marciano Vidal García** (1937), español, pertenece a la Congregación del Santísimo Redentor (Redentoristas). Es Doctor en Teología con especialidad en Moral por la Academia Alfonsiana (Roma). Se ha jubilado como Profesor Ordinario de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Ha sido Director del Instituto Superior de Ciencias Morales (Madrid) y del Instituto Matrimonio y Familia de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Ha pertenecido al Comité de Dirección de la Revista Internacional "Concilium", desde 1989 a 1999. Ha escrito numerosas obras de Moral, entre las cuales conviene destacar: el Manual "*Moral de Actitudes*", en cuatro tomos, que se encuentra ya en la 8ª edición (Editorial Perpetuo Socorro); el "*Diccionario de ética teológica*" (Editorial Verbo Divino); y "*Nueva Moral Fundamental*" (Editorial Desclee, 2000). Otras publicaciones recientes: *El matrimonio. Entre el ideal cristiano y la fragilidad humana* (Desclee, 2003); *Orientaciones éticas para tiempos inciertos. Entre la Escila del Relativismo y la Caribdis del fundamentalismo* (Desclee, 2007).

is ambivalent: it can be used for the good as well for the evil. Hence, it is necessary ethical orientation. This guidance consists in making a globalization “from” and “for” the human subject. This guidance is expressed in the axiom of “globalization of human solidarity.”

Keywords: moral theology, new contexts, secularized, autonomy, globalization, mundialization, civil ethics, religious moral, solidarity.

Son muchos los contextos, tanto intra-eclesiales como extra-eclesiales, que condicionan la reflexión teológico-moral del presente. En las páginas que siguen se alude a dos nuevos contextos del segundo grupo: la secularidad y la globalización.

EL CONTEXTO DE LA “SECULARIDAD”

La relación entre secularidad y moral cristiana puede ser analizada desde diversas perspectivas. Creo que todas ellas convergen en tres retos a los que la conciencia moral cristiana ha de responder adecuadamente si quiere vivir el proyecto de Jesús en un mundo secular (y no sacral, como es el que ha sido durante los últimos siglos de la historia del cristianismo). Concretamente:

La secularización de la vida y del pensamiento exige un replanteamiento de *la relación entre religión y moral*.

La vida social, nacida de la secularidad, ha de regirse por *la ética civil*, denominador secular común para creyentes y no creyentes en una sociedad pluralista; la aceptación de esta “gramática” moral común constituye una nueva oportunidad para formular y vivir la ética cristiana.

La moral cristiana es un proyecto de realización auténtica y liberadora para la historia humana; *la forma de asumir lo humano* en el proyecto de la ética cristiana ha de estar condicionada por la estructura secular de la realidad intramundana.

La respuesta correcta a estos tres retos hará que la ética cristiana establezca un diálogo fecundo con la secularidad y que ella misma se convierta en una *moral sanamente secular*. Eso es lo que señalaré en el apartado de las conclusiones con que termino el presente trabajo.

Relación entre moral y religión

Existen muchas formas de vincular la moral a la religión. No todas ellas son correctas. De las posibles articulaciones de la moral y la religión hay algunas más perfectas que otras.

Modos incorrectos de vincular la moral a la religión son los que conducen a una de esas dos situaciones: a la “moralización” de la religión; y al “fundamentalismo religioso” de la moral.

Se cae en la “moralización” de la religión en la medida en que se hace de ésta una parte de la moral o se baña de “moralismo” todo el universo religioso. En la historia del cristianismo se pueden constatar amplios y profundos procesos de “moralización” de la fe y de la celebración cultural. Un síntoma de este síndrome de moralización es el entender y vivir el contenido de las tres primeras “palabras” del Decálogo en forma de precepto jurídico-moral y no en clave de Alianza.

Aparece el “fundamentalismo religioso” en la moral cuando la religión elimina la racionalidad ética y propicia el “fideísmo ético”, que no es otra cosa que el apoyo y la justificación del irracionalismo moral, la intransigencia, y toda forma de heteronomismo ético.

La articulación correcta entre moral y religión es la que se establece respetando la peculiaridad de cada una de las dos formas de expresión del mundo personal e integrándolas en una síntesis superior.

La actitud moral y la actitud religiosa no son dos formas contrapuestas e irreconciliables, como pensaba N. Hartmann; cada una de ellas tiene su peculiaridad irrenunciable, según han puesto de relieve los estudiosos del tema. Se puede decir, en afirmación sintética, que la actitud moral se organiza en torno a “lo justo”, mientras que la actitud religiosa se estructura en torno a lo “santo”¹.

La vinculación correcta entre la moral y la religión se establece en la sintaxis del único sujeto personal en el que se pueden articular diversos sentidos sin confundirse ni oponerse. Lo expresó bellamente Aranguren al

1 Ver el libro de B. HÄRING, *Das Heilige und das Gute* (Kralling vor München, 1950).

decir que “toda existencia bien compuesta y templada tiene que ser, a la par, religiosa y moral. El esfuerzo ético, rectamente cumplido, se abre necesariamente a la religiosidad, termina por desembocar en ellas. Y, por su parte, la actitud religiosa eficaz fructifica en acción moral, en buenas obras”².

La ética civil: denominador común entre creyentes y no creyentes

El significado de la ética civil

Desde hace algunos años se viene hablando de la *ética civil* para referirse a la dimensión moral de la sociedad en su conjunto.

La expresión “ética civil” se compone de un sustantivo (“ética”) y de un adjetivo (“civil”). El *sustantivo* (ética) pone de relieve la expresa referencia al orden moral en cuanto tal. La ética civil por ser “ética” formula una peculiar instancia normativa de la realidad humana. Dicha instancia normativa no se identifica:

ni con la normatividad convencional (civismo);

ni con la normatividad de los hechos (sociología);

ni con la normatividad jurídica (orden jurídico).

Aunque no se opone por principio a estas normatividades tampoco se identifica sin más con ellas. Es una instancia normativa superior en rango de apelación y en valía de valoración.

El *adjetivo* (civil) no es muy adecuado para expresar el contenido conceptual al que se pretende aludir. Obviamente no se formula con él una ética civil contrapuesta a otra ética “militar” o “clerical”. Aquí el adjetivo “civil” tiene el mismo significado que “laica”, “racional”. Se usa esta adjetivación por la carga sugerente que encierra y porque, de hecho, la ética civil se refiere a la instancia moral de la vida ciudadana o civil.

Pasando del nivel expresivo al nivel conceptual, se entiende por ética civil el mínimo moral común de una sociedad secular y pluralista. Hablar de ética es referirse tanto a la sensibilidad ética como a los contenidos morales. Por eso, la ética civil alude a la doble vertiente de sensibilidad y de contenidos morales de la sociedad.

2 J. L. L. ARANGUREN, *Ética* (Madrid, 1972^s) 165.

La ética civil es la *convergencia moral* de las diversas opciones morales de la sociedad. En este sentido, se habla de “mínimo moral”, en cuanto que marca la cota de aceptación moral de la sociedad más abajo de la cual no puede situarse ningún proyecto válido de la sociedad. Mirada desde otra perspectiva, la ética civil constituye la moral “común” dentro del legítimo pluralismo de opciones éticas. Es la garantía unificadora y autenticadora de la diversidad de proyectos humanos.

Para verificar esta noción de ética civil se precisa apoyarla en la *racionalidad humana*. Pero no basta con esta estructura racional, ya que la misma racionalidad es la que da origen al pluralismo moral. Es preciso que esa racionalidad ética sea patrimonio común de la colectividad. Solamente se puede hablar de ética civil cuando la racionalidad ética es compartida por el conjunto de la sociedad y forma parte del patrimonio sociohistórico de la colectividad. Únicamente entonces la racionalidad ética constituye una instancia moral de apelación histórica y se convierte propiamente en ética civil.

La ética civil es, por lo tanto, el *mínimo moral común* aceptado por el conjunto de una determinada sociedad dentro del legítimo pluralismo moral. La aceptación no se origina mediante un superficial consenso de pareceres ni a través de pactos sociales interesados. Esta aceptación es una categoría más profunda: se identifica con el grado de maduración ética de la sociedad. Maduración y aceptación son dos categorías para expresar la misma realidad: el nivel ético de la sociedad.

La ética civil continúa realizando la pretensión de la ley natural o, mejor, del derecho de gentes. La mejor tradición ética es la que afirma que la ley natural “no se funda tanto en unos mandatos y unas prohibiciones cuanto en la capacidad humana y la discusión racional; como tal, ofrece un marco genuino para la formulación de una moral pública universal”³.

Al propiciar la toma de conciencia de la ética civil se está apoyando al mismo tiempo la conciencia de la unidad y universalidad del género humano. La ética civil no dispersa ni enclaustra, sino que unifica y universaliza. La ética civil es, en expresión bíblica, la contrafigura de la torre de Babel.

3 Ch. MOONEY, *La Iglesia, ¿guardiana de una ley natural universal?*: Concilium n. 155 (1980) 206.

Los cristianos y la ética civil

En la ética civil pueden, y deben, coincidir creyentes y no creyentes. La ética civil no excluye del legítimo pluralismo moral las opciones éticas derivadas de cosmovisiones religiosas. Sin embargo, ella se constituye no por la aceptación o rechazo de la religión, sino por la aceptación de la razonabilidad compartida y por el rechazo de la intransigencia excluyente.

Al confrontarse con la ética civil, la moral de los cristianos adquiere matices nuevos. Los reduzco a tres, que dan lugar a otras tantas orientaciones de la ética cristiana en el momento actual.

- *Vencer la tentación del “imperialismo moral”*. En épocas pasadas, aunque no remotas, el cristianismo se ha configurado como un proyecto histórico de “cristiandad”. Según esta comprensión, la realidad social carece de autonomía y, consiguientemente, está en función del proyecto cristiano. Éste es un proyecto histórico concreto; tiene su propio relieve socio-histórico, identificándose con una política, y con una cultura concretas.

Este planteamiento no respeta suficientemente la autonomía de lo humano, autonomía que llega hasta el horizonte de la racionalidad ética. Por otra parte, supone una sacralización excesiva del orden moral; la ética es una instancia inicialmente secular y previa al advenimiento de lo cristiano. Además, no está alejada totalmente del afán de poder y de control político-social.

- *Colaboración en el rearme moral de la vida social*. La aceptación de la ética civil llevará a los cristianos a una labor de colaboración con todos los individuos y grupos “de buena voluntad”. La ética civil constituye el horizonte común y de diálogo entre creyentes y no creyentes. El Concilio Vaticano II puso de relieve la importancia de la ética como plataforma de encuentro y de cooperación: “La fidelidad a la conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad” (GS, 16).
- *Oportunidad para el replanteamiento de la presencia ética de los cristianos en la sociedad*. La situación actual constituye una oportunidad para entender y realizar de forma más adecuada la presencia moral de

los cristianos en la sociedad. Libre de la tentación del imperialismo moral, el cristianismo también conjura el peligro de retirarse al ghetto de la tranquilidad, de la autosuficiencia y de la conciencia de “reserva” moral. Por su propia urgencia la fe cristiana se siente impelida a ofrecer la peculiaridad de su proyecto.

La relación de la moral cristiana con la ética civil hace que aquélla se presente como una oferta dentro del juego democrático del pluralismo social. De este modo, la aceptación de la ética civil descubre una situación nueva en la que el compromiso moral de los cristianos encuentra una oportunidad para una formulación más exacta.

La moral humana asumida en el único proyecto de salvación

Para no caer en el “fideísmo moral”, nuevamente rechazado por la encíclica *Fides et ratio*, se requiere aceptar la validez de la normatividad humana, si bien esta normatividad sea asumida y plenificada por la ética cristiana. Esta afirmación descansa sobre otra de más amplio significado teológico: la “gracia” no anula sino que presupone la “naturaleza”.

De ahí que la identidad de la ética cristiana haya de plantearse desde la aceptación previa de la autonomía de la realidad humana. Lo humano, previamente al advenimiento de lo cristiano, tiene sus leyes propias y autónomas. Desde el punto de vista teológico se puede considerar la autenticidad de lo humano como un “cristianismo implícito”, pero esta apreciación no invalida su esencial autonomía.

La afirmación anterior puede ser traducida en términos éticos diciendo que es posible la existencia de una moral humana autónoma. La identidad de la ética cristiana ha de contar con esa previa autonomía de la eticidad humana. Es cierto que una moral humana auténtica puede ser considerada desde la teología como una “situación ya salvífica” y como el “horizonte ético” de la fe, pero tales afirmaciones no contradicen la consistencia de una moral humana autónoma previa a la especificidad cristiana.

En los últimos años se ha insistido, dentro de la teología moral católica, en la necesidad y en la importancia de la normatividad humana y de su racionalización como preámbulo, horizonte y contenido de la ética cristiana. Recordemos los matices con que se ha presentado esta tesis fundamental de la moral cristiana.

Una orientación ha sido la de destacar el valor teológico de la *creación*. El orden natural, al ser creación de Dios, traduce una normatividad “teológica”. Se puede hablar, y de hecho se habla, de una “teología del derecho natural”. La obra de Fuchs⁴ puede ser considerada como el estudio decisivo que marca esta orientación. Junto a Fuchs es necesario colocar a dos teólogos de tanta talla como Rahner y Schillebeeckx⁵. Moralistas destacados han aceptado y desarrollado esta misma opción, señalando el designio unitario de Dios, *Creador y Redentor* en Cristo Jesús, manifestado en la integración de la creación y de la salvación.

Otra perspectiva complementaria de la anterior es la que pone de relieve la relación que existe *de hecho* en la Sagrada Escritura entre la normatividad humana y la normatividad revelada. Esta relación se expone de varios modos: resaltando cómo tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento optan por una “ética mundana” (*Welt-ethos*) que se traduce en una “afirmación de la Realidad” (*Ja zur Wirklichkeit*)⁶; constatando la presencia de una “ley natural” en la Revelación cristiana⁷; viendo una relación estrecha entre “ley natural” y “ley evangélica”⁸.

Reinterpretando la categoría clásica de “ley natural” se ha descubierto a través de la precariedad de dicha mediación conceptual la afirmación de la relación del orden normativo humano (ley natural) con el orden normativo divino (ley divina)⁹.

Todas estas perspectivas ponen de manifiesto, aunque con matices diversos, la necesidad de la mediación ético-antropológica para la moral cristiana. Qué clase de mediación sea válida es una cuestión a ser resuelta ulteriormente. Pero lo que no parece deba ponerse en duda es la necesidad de la normatividad humana como mediación de la moral cristiana

4 J. FUCHS, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts* (Düsseldorf, 1955).

5 K. RAHNER, *Über das Verhältnis des Naturgesetzes zu übernatürlichen Gnadenordnung*; *Orientierung* 20 (1956) 8-11; E. SCHILLEBEECKX, *La “ley natural” y el orden de Salvación: Dios y el hombre* (Salamanca, 1969) 404-328.

6 A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf, 1971).

7 P. GRELOT, *L'idée de nature en théologie morale: le témoignage de l'Écriture: Le Supplément* n. 81 (1967) 209-229.

8 E. HAMEL, *Loi naturelle et loi du Christ* (Brujas, 1964); R. COSTE, *Loi naturelle et loi évangélique: Nouvelle Revue Théologique* 92 (1970) 76-89.

9 F. BÖCKLE, *Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moralthologie: Naturrecht in der Kritik* (Maguncia, 1973) 165-188.

Así, pues, es necesario destacar la importancia y la necesidad de la normatividad humana y de su racionalización como preámbulo, horizonte y mediación de la ética cristiana. A partir de esta visión, se comprende la normatividad moral humana:

Como un *camino*, o pre-ámbulo, hacia la plenitud de la moral cristiana.

Como un lugar de *verificación* de la moral cristiana. Si la moral humana puede ser considerada como un “camino de ida” hacia la moral cristiana, también puede ser entendida como un “camino de vuelta” de la Revelación hacia la transformación de la realidad humana. En efecto, una de las formas de verificar la moral de la Revelación es utilizar el cauce de la moral humana.

Como *mediación* de la moral cristiana: dentro de esta comprensión general, la moral humana es mediación del compromiso ético que es inherente a la fe cristiana. De hecho, la articulación de fe y ética en la existencia del creyente radica en el sentido y función de las mediaciones en que se expresa y autentifica el dinamismo del creer. Si el “creer es comprometerse”, el compromiso de la fe sólo es posible a través de las mediaciones éticas.

La auténtica racionalidad moral humana no sólo es una “preparación evangélica”. Cuando entra a formar parte de la cosmovisión cristiana participa también del único proyecto de salvación. Es en esta perspectiva donde recibe su máxima valoración y donde alcanza su máxima articulación con la cosmovisión cristiana.

La doctrina del Concilio Vaticano II recoge magníficamente el pensamiento bíblico sobre la presencia del Verbo en el mundo. Dice que el Verbo de Dios, “antes de hacerse carne para salvar a todas las cosas y recapitularlas en Él, ya estaba en el mundo como luz verdadera que ilumina a todo hombre (Jn 1, 9)”¹⁰. El Verbo de Dios “asume” y “recapitula” en Sí toda la historia humana: “El Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, hecho El mismo carne y habitando en la tierra de los hombres (cf. Jn 1, 3 y 14), hombre perfecto, entró en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en Sí (cf. Ef 1, 10)” (GS, 38).

De la afirmación básica de que “realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado”, deduce el Concilio que “no es nada extraño que las verdades ya indicadas (las grandes realidades

10 *Gaudium et spes*, 57; en nota remite a: SAN IRENEO, *Adversus haereses*, II, 11, 8.

antropológicas tratadas en los nn. 15 a 21 de la GS: inteligencia, conciencia moral, libertad, muerte, apertura a la comunión con Dios) encuentren en Él su fuente y alcancen su culminación” (n. 22). Cristo es “el nuevo Adán”, “el hombre perfecto que restituyó a los hijos de Adán la semejanza divina, deformada desde el primer pecado” (n. 22). La Revelación y la Salvación de Cristo pertenecen al orden de la gracia y de la fe. Pero “esto vale no sólo para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón actúa la gracia de modo invisible (cf. LG, cap. 2, n. 16). Cristo murió por todos (cf. Rom 8, 32) y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina” (n. 22).

Desde la plenitud de Cristo se comprende todo el proyecto de Dios: “la verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación” (DV, 2). En ese proyecto de Dios entra la creación. “Ya en la constitución *Dei Verbum*, por ejemplo, se inscribe claramente a la creación en el orden de la revelación, que tiene su cima en Cristo, y se la sitúa al comienzo de la historia de salvación a la luz del relato bíblico (DV, 2-3)”¹¹.

La encíclica *Veritatis splendor* constata que “en el dar testimonio del bien moral absoluto *los cristianos no están solos*. Encuentran una confirmación en el sentido moral de los pueblos y en las grandes tradiciones religiosas y sapienciales del Occidente y del Oriente, que ponen de relieve la acción interior y misteriosa del Espíritu de Dios” (n. 94).

A la presencia y acción misteriosas del Espíritu de Dios apeló también el concilio Vaticano II para subrayar la integración armoniosa del “fermento evangélico” y la “conciencia moral” de la humanidad en orden a propiciar una “irrefrenable exigencia de dignidad” de todas las personas (GS, 26). Teniendo como telón de fondo las exigencias éticas de un orden social “subordinado al bien de las personas”, el Concilio no duda en afirmar que “para cumplir todo esto hay que llevar a cabo una renovación de la mentalidad y amplios cambios de la sociedad”. Para realizar esta ingente labor es preciso “sumar” todas las posibilidades, sabiendo que el origen de todo buen deseo está en el único Espíritu de Dios y que la meta de todos los esfuerzos es la dignificación de la misma y única persona humana: “el Espíritu de Dios, que con admirable providencia dirige el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra, está

11 L. LADARIA, *La creación del cielo y de la tierra*: B. SESBOÜÉ (Dir.), *Historia de los Dogmas*, II (Salamanca, 1996) 71.

presente en esta evolución. El fermento evangélico ha suscitado y suscita en el corazón del hombre una irrefrenable exigencia de dignidad”.

La moral cristiana: una ética “sanamente” secular

La moral cristiana es una moral religiosa. Hay que seguir manteniendo el carácter propio de ética cristiana, pero dentro de la situación secular. Por eso se afirma también que la moral cristiana únicamente puede tener criticidad y credibilidad en nuestro mundo si sabe encontrar las mediaciones ético-antropológicas de una auténtica secularidad.

¿En qué forma la moral cristiana tiene que tener en cuenta la secularidad como horizonte de la situación actual? Me parece que del siguiente modo:

- En primer lugar, *no sacralizando las mediaciones humanas*. El orden moral humano es de por sí neutro ante lo religioso. La autonomía de la realidad humana tiene que prolongarse hasta su autonomía ética. Ni siquiera cuando el orden moral humano se constituye en forma mediadora de la ética cristiana puede desaparecer su autonomía interna. Lo humano sigue siendo humano aún después del advenimiento de lo cristiano; el orden moral humano sigue siendo humano aún cuando mediatiza el compromiso ético cristiano.
- En segundo lugar, *respetando la opción moral no religiosa como intramundanaamente válida*. Es posible una moral no solamente neutra ante lo religioso, sino también una moral que haya optado positivamente por la increencia.

A niveles intramundanos, la ética cristiana ha de reconocer que no tiene la exclusiva competencia sobre el campo de la normativa ética ni es la única justificación de opciones morales válidas. Esta actitud obligará a una crítica continua proveniente de la “limitación”; en algunas ocasiones se deberá pensar en dos “versiones” de los valores morales: una versión para el interior de la comunidad cristiana y otra versión para ser proclamada hacia el exterior del grupo creyente. Por ejemplo, con relación a la normativa ética del divorcio, la ética cristiana tiene una versión “intraeclesial” y otra “extraeclesial”. Conviene advertir, sin embargo, que esta duplicidad de “versión” no indica que en los contenidos concretos exista una moral cristiana contraria a la auténtica moral humana.

- En tercer lugar, tratando de *superar las contradicciones de las opciones creyente y no-creyente* para encontrar una coincidencia de base en una moral no ideológica, neutra, o laica. Quizá sea una aspiración utópica pero podemos encontrar una coincidencia de base los creyentes y los no creyentes. Esta postura presupone que la moral cristiana se sienta “limitada” intramundaneamente por la moral laica y pierda su carácter totalizador; pero presupone también que la moral de los no creyentes se sienta también “limitada” por la moral de los creyentes y pierda también su carácter totalizador. Al limitarse mutuamente, una y otra encontrarán caminos convergentes para expresar el dinamismo ético procedente de cosmovisiones dispares pero tendente hacia la única meta de la liberación humana.

EL CONTEXTO DE LA “GLOBALIZACIÓN”

Perspectivas descriptivas

La globalización indica un proceso humano en el que intervienen múltiples factores. En su denotación esencial, expresa la tendencia a la mundialización de la vida humana. Ésta ha sido entendida y proyectada en distintas escalas: a escala individua y familiar, a escala étnica y tribal, a escala ciudadana y regional, a escala nacional y estatal. Hoy día tenemos comenzamos a tener una conciencia más explícita de entender y de proyectar nuestra existencia a escala mundial. Como si todos los humanos fuéramos co-presentes y co-actuales.

Así, pues, la globalización puede ser definida como “la presencia del mundo entero en nuestras vidas”. Es la “unificación” de la historia humana. A lo largo de la historia se han realizado procesos de unificación (por ejemplo, el helenismo, el encuentro con América, etc.), pero ninguno ha tenido la amplitud y la profundidad de significado como el actual fenómeno de globalización.

El sociólogo alemán U. Beck advierte que es preciso distinguir la globalidad del globalismo, siendo la primera una condición de la vida humana en el momento actual y el segundo la forma de gestionar (hoy por hoy, casi siempre en clave neoliberal) ese fenómeno de la humanidad presente. La globalización es la activación de la globalidad y se concreta en “un proceso que crea víncu-

los y espacios sociales transnacionales, revaloriza culturas locales y trae a un primer plano terceras culturas”¹². De forma más concreta, se puede decir que la globalización “indica el proceso de internacionalización de la economía, la tecnología, las finanzas, las comunicaciones o producción cultural; expresa, en definitiva, la escala mundial de muchos fenómenos”¹³.

El significado de la globalización es expresado también con otros términos, como internacionalización o mundialización. La internacionalización alude a las conexiones entre los diversos Estados, a través de organismos, tratados, formas políticas o instituciones supraestatales; en este sentido, no expresa la totalidad del significado de la globalización ya que ésta no es un fenómeno directamente inter-estatal sino de carácter globalizante. Para algunos, el fenómeno de la mundialización acentuaría los aspectos cualitativos de la globalización, mientras que ésta denotaría los factores concretos de aquélla. “Por la mundialización, todos los seres forman una realidad orgánica e interconectada: la conciencia humana se amplía a escala planetaria, y se ha creado una nueva alianza del ser humano con la naturaleza. Se trata no sólo de un cambio de escala, que pasa del Estado-nación al sistema-mundo, sino de una transformación de la residencia mental y de la conciencia”¹⁴.

Como conclusión de las aproximaciones precedentes hay que retener que la globalización es:

- un fenómeno amplio y no exclusivamente económico;
- una realidad multidimensional que, por lo tanto, ha de ser analizada desde diversas perspectivas.

La globalización tiene muchas dimensiones. La que más sobresale y sobre la que cargan las fobias y las filias es la dimensión económica. Pero hay que tener en cuenta otras: la mediática, la cultural, la social, la política, etc. Todas estas dimensiones interactúan de una manera intensa, compleja y multidireccional.

12 U. BECK, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización* (Barcelona, 1998) 30.

13 D. COMAS D'ARGEMIR, *La globalización, ¿unidad del sistema?: exclusión social, diversidad y diferencia cultural en la aldea global*: VARIOS, *Los límites de la globalización* (Barcelona, 2002) 107.

14 J. GARCÍA ROCA, *El siglo que convirtió el mundo en una aldea global*: Sal Terrae 87 (1999) 911.

La ambivalencia

La realización histórica de la globalización, como la de todo fenómeno humano, es ambivalente: puede servir para el bien y puede ser utilizada para el mal. Pablo VI afirmó que “todo crecimiento (económico) es ambivalente” (PP, 19). Juan Pablo II ha aplicado ese mismo principio al fenómeno actual de la globalización: “se trata de un fenómeno nuevo, que es preciso conocer y valorar con un análisis atento y puntual, pues se presenta con una marcada nota de ‘ambivalencia’. Puede ser un bien para el hombre y para la sociedad, pero podría constituir también un daño de notables consecuencias. Todo depende de algunas opciones de fondo, es decir: si la ‘globalización’ se pone al servicio del hombre, y de todo hombre, o si exclusivamente contribuye a un desarrollo desvinculado de los principios de solidaridad y participación, y fuera de una subsidiariedad responsable”¹⁵.

La globalización, por ella misma, no trae la felicidad a las personas ni origina mayor justicia entre los grupos. Una globalización dejada a sus propias leyes es una globalización “descontrolada”. Los descontroles que puede producir y que, de hecho produce, se advierten tanto en el terreno económico como en el político, en el social y en el cultural. La globalización ha de ser pensada y orientada con sensibilidades éticas.

Las orientaciones éticas

Precisamente por razón de su ambivalencia histórica, la globalización requiere la orientación ética. Ésta ha de evitar caer en dos tentaciones apriorísticas en relación con los fenómenos sociales: la del “optimismo mecanicista” y la del “catastrofismo pesimista”. Para la primera, la globalización es un proceso rectilíneo, casi automático y de sí ilimitado, hacia una especie de perfección indefinida; para la segunda, en cambio, es en sí misma una amenaza a ser conjurada y un peligro a ser evitado. Únicamente se superan estas dos posturas incorrectas si se admite que la forma histórica de realizar el fenómeno de la globalización depende, en su instancia más profunda, de la responsabilidad humana que se siente interpelada por los valores morales.

15 JUAN PABLO II, *Discurso a empresarios y sindicatos de trabajadores* (2/5/2000): Ecclesia n. 2.999 (3/6/2000) 28-29.

Son abundantes las referencias del magisterio de Juan Pablo II y, en general, del magisterio eclesiástico dedicadas a orientar el fenómeno humano de la globalización. Todas ellas pueden ser sintetizadas en el imperativo de “globalizar la solidaridad”, principio ético al que acuden con frecuencia las instancias eclesiales para proclamar la necesidad de “dominar” y de “dirigir” los procesos de globalización.

Globalización “desde” y “para” el sujeto humano

El peligro mayor que acompaña al fenómeno de la globalización es la *pérdida del sujeto humano*. De ahí que sea necesaria una continua reafirmación del valor de la persona en cuanto sujeto decisivo de la historia humana.

El hecho de la globalización introduce un nuevo contexto para pensar la razón de ser y el puesto que ocupa el sujeto humano en la realidad histórica. A las categorías griegas, escolásticas, cartesianas, kantianas, marxianas, personalistas, estructuralistas hay que añadir ahora otras de carácter globalizador. Se impone replantear la concepción de la condición humana teniendo en cuenta los nuevos parámetros de la globalización¹⁶.

Es obvio que la globalización origina procesos destructivos para el individuo, para las relaciones interhumanas, para el ambiente. A fin de evitar esas potencialidades destructivas es preciso introducir en la globalización “la alerta ética” de la afirmación axiológica del sujeto humano.

Mirada desde la perspectiva del sur de la humanidad, la ética de la globalización ha de regirse por el principio que Pablo VI formuló para orientar moralmente el desarrollo económico. La globalización, lo mismo que el desarrollo, “para ser auténtica, debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre” (PP, 14).

La afirmación ética del sujeto humano exige dos cosas al proceso de la globalización:

- que en los beneficios de ese proceso entren “todos los hombres”;

16 Ver, en este sentido, los resultados del Encuentro celebrado en San José, Costa Rica, del 6 al 9 de diciembre de 1999 sobre “La problemática del sujeto en el contexto de la globalización”: Pasos n. 87 (2000).

- que en el planteamiento y en la ejecución de la globalización se tenga en cuenta a “todo el hombre”, es decir, todos los significados y potencialidades del sujeto humano.

Desde el sur de la humanidad surgen dos temores y dos denuncias ante el modo de entender y de practicar la globalización: la exclusión de bastantes sujetos humanos; y la reducción en el significado de la condición humana. Será tanto más ética la globalización cuanto más sujetos humanos incluya en sus procesos de beneficio y cuanto más significación humana introduzca en sus objetivos.

El sur de la humanidad pide que la globalización no sea ni excluyente ni reductiva sino que sea planteada y ejecutada en bien de “todos los hombres” y con el significado de “todo el hombre”. Esto se logrará si hay una atención continua a afirmar el valor del sujeto humano en todos y cada uno de los procesos globalizadores.

La solidaridad como estructura ética

La recuperación axiológica del sujeto humano exige una globalización solidaria. Desde el sur de la humanidad es preciso reivindicar el principio de solidaridad como la estructura ética de la globalización. Hoy el principio de solidaridad está ocupando un puesto central en los planteamientos y en las propuestas de la ética social. También ha de orientar el fenómeno de la globalización.

El principio de solidaridad supera el individualismo insolidario y el corporativismo cerrado. La solidaridad auténtica formula un ideal más noble para la vida social: el de la tendencia a la igualdad ética de todos los sujetos teniendo en cuenta la condición de asimetría en que se encuentran los individuos y los grupos menos favorecidos.

La globalización es una oportunidad para descubrir el valor de la *solidaridad internacional*. Juan Pablo II afirmó en la encíclica “Centesimus annus” que el principio de solidaridad posee “validez, ya sea en el orden interno de cada nación, ya sea en el orden internacional” (n. 10). El mismo Papa ha aludido a la solidaridad internacional en bastantes ocasiones. Baste recordar la referencia en el discurso de apertura de la Conferencia de Santo Domingo (1992): “no he dejado de dirigir apremiantes llamadas a favor de una activa,

justa y urgente *solidaridad internacional*. Esta solidaridad es una exigencia del bien común universal que ha de ser respetado por todos los integrantes de la familia humana (cf. GS, 26)¹⁷.

Para hacer funcional el principio solidaridad a escala planetaria es necesario entenderlo en un mundo de relaciones asimétricas. Lo propio y característico de la solidaridad internacional es asumir la “asimetría” de las relaciones entre los Estados y transformarla en un bien común universal que favorezca sobre todo a aquellos grupos humanos que sufren las consecuencias negativas de la “asimetría”.

Debe existir la solidaridad internacional porque existe la interdependencia a escala mundial. Ésta se hace patente a través del fenómeno de la “planetarización” de la existencia humana, fenómeno que no es un hecho de carácter exclusivamente técnico, sino una variación “humana”.

Esta impostación planetaria hará repensar la dimensión moral humana y cristiana con un nuevo horizonte. Ello supondrá:

- una reorientación de los eternos problemas morales (la igual dignidad de toda persona, el valor y la necesaria promoción de la vida humana, la convivencia pacífica entre los grupos humanos, etc.);
- un nuevo énfasis en las orientaciones tradicionales (el bien común universal, el poder político en función planetaria, la responsabilidad en relación con la naturaleza compartida universalmente, etc.);
- un tratamiento más preciso de las grandes sensibilidades éticas surgidas recientemente (nuevo orden mundial en lo político y en lo económico, el desarrollo humano solidario, la relación Norte-Sur, etc.);
- una creatividad en categorías éticas nuevas que den cauce práctico al *ethos* mundial (la “injerencia humanitaria”, etc.).

Estas y otras orientaciones del discurso y de la práctica moral se sitúan en una opción de fondo: la opción ética por la cultura de la solidaridad. Para ello, lo primero que procede hacer es tomar conciencia de la dimensión internacional de la solidaridad. Ésta no sólo tiene funcionalidad en la vida

17 Ecclesia n. 2.063 (24/10/1992) 15. En sentido parecido se expresó en el discurso a la población de Detroit (17/9/1987), en que pidió al pueblo americano que “reconociera la *interdependencia* y optara por la *solidaridad*”: La Documentation Catholique 84 (1987) 970-974.

social, económica y política de los Estados, sino que ha de orientar también la interdependencia a escala mundial.

La puesta en práctica de la solidaridad internacional ha de realizarse en variados campos de la realidad y mediante diversas formas de actuación. Entre las áreas que tiene hoy especial importancia se encuentran las siguientes:

- el mundo de los desplazados y refugiados;
- el mundo de las migraciones;
- la ecología;
- el desarrollo en sus múltiples aspectos: económico, social, cultural etc.;
- la transferencia de las tecnologías;
- los mecanismos financieros, en cuyo contexto se encuadra el problema de la deuda exterior.

Inclusión de toda persona frente a las tendencias de exclusión

Son muchos los retos y muchas las esperanzas que surgen en la conciencia de la humanidad en este cambio de milenio de la era cristiana. Un reto y una esperanza de primer orden se concretan en que la historia humana consiga vencer las tendencias de exclusión que se siguen dando entre las personas, los grupos, las naciones, las ideologías, las religiones, y tienda a crear las condiciones adecuadas para una inclusión real y benéfica de todos en un proyecto unitario, según el plan de Dios Padre revelado definitivamente por Cristo con la fuerza del Espíritu.

Frente a la globalización excluyente es necesario instaurar una globalización incluyente. Uno de los males mayores que padece la humanidad actual es la tendencia a excluir al “otro”, al “distinto”, al “no-yo”. Esta cultura de muerte o cainítica se manifiesta en los fundamentalismos religiosos, en las guerras interétnicas, en las actitudes racistas y xenófobas, en el rechazo a los inmigrantes, en el foso cada vez más profundo entre ricos y pobres (sean individuos, grupos, clases o naciones). Me atrevo a decir que la cara más oscura de la humanidad actual se encuentra aquí: en la tendencia a crear *sistemas* (económicos, políticos, culturales, religiosos) *de exclusión*.

Frente a esa tendencia a la exclusión se advierte en la humanidad actual un amplio y profundo movimiento de solidaridad. Nunca como ahora los humanos habíamos pensado, hablado y vivido en clave de solidaridad. Con el Concilio Vaticano II podemos decir que “el Espíritu de Dios, que con admirable providencia dirige el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra, está presente en esta evolución. El fermento evangélico ha suscitado y suscita en el corazón del hombre una irrefrenable exigencia de dignidad” (GS, 26).

Con el inicio de un nuevo milenio se abre ante la humanidad una magna tarea: reconocer la igual dignidad de todo ser humano y crear las condiciones sociales para una praxis efectiva de dignificación de toda persona. Si el hecho ético más importante del siglo XX ha sido la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), el reconocimiento efectivo de esos derechos ha de constituir la praxis ética más valiosa del próximo futuro. Las religiones han de encontrarse en ese frente común de justificación, de apoyo, y de servicio a la causa de la dignidad y de la dignificación de todo ser humano.

El cristianismo posee suficientes relatos, símbolos y anuncios proféticos para orientar a la humanidad hacia praxis de inclusión del otro, sea éste extranjero, pecador o enemigo. Frente a las tendencias de exclusión surge, como una conciencia insobornable, la sensibilidad evangélica de un auténtico ethos de inclusión. Profundizando una intuición de santo Tomás de Aquino, el Concilio Vaticano II se atrevió a afirmar que “el hombre es la única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma” (GS, 24). Se trata, obviamente, de un antropocentrismo no excluyente sino incluyente, es decir, una visión de amor, de respeto y de promoción de toda la realidad (cósmica, viviente, animal) desde el ser humano, pastor y guía de los seres en su conjunto.

Es preciso apostar por un próximo milenio de la era cristiana en el que cobren verificación las profecías bíblicas de la reconciliación de las personas entre sí, de los seres humanos con el resto de las criaturas, y del corazón humano con Dios, el origen y la meta de sus deseos. Lo más importante en el momento actual es hacer verdad histórica lo que constituye la realidad fontal: el Misterio de la Comunión trinitaria, la forma suprema de inclusión y de circularidad de vida (*perijóresis*). La Trinidad *en el tiempo* da la medida y marca el ideal de la historia humana.

Como justificación y como programa de este proyecto de inclusión –la Trinidad en el tiempo– para el próximo milenio son iluminadoras estas pa-

labras del Concilio Vaticano II: “Dios, que cuida paternalmente de todos, ha querido que todos los hombres formen una única familia y se traten entre sí con espíritu fraterno. Pues, todos, creados a imagen de Dios, que hizo *de uno todo el linaje humano para que habitara toda la faz de la tierra* (Hech 17, 26), son llamados a un solo e idéntico fin, es decir, a Dios mismo” (GS, 24).

Esta sensibilidad moral preferente hacia los perdedores es una de las peculiaridades cristianas en el discurso sobre la globalización. Tal sensibilidad es vehiculada, sobre todo, por el discurso ético que tiene en cuenta la perspectiva del sur de la humanidad. Es, por otra parte, una orientación que aflora en las consideraciones, tanto religiosas como laicas, sobre el fenómeno actual de la globalización.

JORNADA DE REFLEXIÓN SOBRE SAN PABLO

PABLO ¿FUNDADOR DEL CRISTIANISMO O INCULTURADOR DEL CRISTIANISMO AL MUNDO HELÉNICO?

P. Pedro Trigo, S.J.*

Summary

The Facts rightly emphasize the absolute novelty which began in Antioch: a Christianity outside the Jewish religion. Jesus had been a Jewish matter, even if it claimed a universal validity. When it was proclaimed to pagans, it had to start from scratch: it was necessary to invent "Christianity" with faithful creativity. Since it had to be understood as good news by pagans, it had to be converted into an affordable and acceptable religious grammar. This grammar couldn't be the Olympic religion but the mysteries. But, how do you make sure that this creativity had been faithful? This is what this essay tries to clarify.

* P. Pedro Trigo Durá es jesuita venezolano de origen español riojano, nacido en 1942. Estudio Letras y Filosofía en las Universidades Católicas de Caracas y Quito, donde se licenció en Filosofía en 1966. Luego se doctoró en Teología en la Universidad de Comillas (Madrid) en 1980. De 1964 a 1966 tuvo contacto con Monseñor Proaño en Ecuador sintiéndose desde entonces comprometido con el tipo de la Iglesia y de pastoral que él represento. En 1973 fue Discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde 1972 ha participado regularmente en encuentros de teólogos latinoamericanos. Desde el año 1973 pertenece al grupo Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela), del que ha sido director. Es profesor de teología en el ITER de Caracas. Vive en una parroquia popular y acompaña a comunidades cristianas populares. Anima y asesora a la Vida Religiosa en Venezuela y América Latina, comprometido en un esfuerzo intercongregacional en orden de una Vida Religiosa inserta e inculturada en los medios populares. Escribe regularmente en varias revistas de pensamientos españolas y latinoamericana, sobre todo en temas de Teología. Además de ser profesor en los niveles de bachillerato y licenciatura en Teología Pastoral y Teología Espiritual, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Tiene numerosas publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas *RLa*, *ITER*, *SIC*, *Anthropos*, *Nuevo Mundo*...

***Key Words:** Antioch, Paul, Judaeo-Christians, Greek and Pagan-Christians, Lord, the mysteries, initiation, death and life, baptism, ethics, life and ritual, community.*

CRITERIO PARA JUZGAR LA GENUINIDAD CRISTIANA DE UNA IGLESIA CONCRETA EN UN TIEMPO CONCRETO

Antes de entrar a responder a la pregunta que motiva este trabajo, vamos a proponer el criterio con el que vamos a medir lo que se propone en ella.

Para discernir el nivel de realidad en el que se ubica el cristianismo tenemos que dirigirnos a la vida y más precisamente a la vida en su condición de histórica.

Jesús se inscribe en una historia de salvación, no en el sentido de una historia particular, separada de la vida histórica sino de una elección y alianza de Dios con unos seres humanos concretos, con un pueblo, con miras a la salvación de toda la historia, a la que entre tanto no ha abandonado sino que sigue conduciendo de diversos modos.

Jesús sella la elección que Dios hace de la humanidad: al hacerse uno de la Trinidad ya para siempre uno de la humanidad, Dios ha sellado una alianza eterna con ella. Jesús reveló a Dios como su Padre y Padre nuestro al hacerse nuestro hermano, lo fue revelando en las palabras y obras con las que se hacía concretamente nuestro hermano. Lo fue revelando, pues, en la vida, una vida histórica, en la que se insertó concretamente como pobre de Yahvéh, como Mesías pobre de los pobres y en ellos de todos; como el que acogía gratuitamente a los tenidos como pecadores públicos; como el que pasó haciendo bien y curando a los oprimidos por el mal. Como el que logró que muchos abatidos se pusieran en pie tomando conciencia de su dignidad de seres queridos por Papadios y se movilizaran cobrando esperanza. Como el que, aunque se supone que cumplió con el templo, nunca es presentado haciendo un acto de culto, ni en su proclamación del reinado de Dios lo consideró como mediación de esa relación. También respecto de la ley operó una concentración y una radicalización, que la equiparaba a vivir una vida radicalmente humana como expresión de la aceptación de la soberanía paternal de Dios.

Así pues, para juzgar si una concreción que se pretende Iglesia de Cristo lo es, hay que ver si su campo de realización es la vida histórica, y si

lo es específicamente como seguimiento de Jesús de Nazaret con su mismo Espíritu.

En este sentido el cristianismo, aunque tenga una dimensión religiosa y se presente como religión, no lo es en sentido estricto ya que su campo de realización medular no es la esfera de lo sagrado sino todas las dimensiones de la vida. En ella es donde recibimos y manifestamos nuestra fe en Dios, donde seguimos a Jesús y obedecemos al Espíritu. Claro que a la vida, en su calidad de humana, pertenece lo simbólico. Por eso hay que añadir que todo lo dicho se celebra en la eucaristía y en las demás manifestaciones religiosas (en este sentido convencional) que tiene la Iglesia.

PABLO FUE INTRODUCIDO AL CRISTIANISMO EN LA IGLESIA DE ANTIOQUÍA

El punto de partida es que Pablo era un judío ultraortodoxo que fue arrancado de su camino porque le salió al paso Jesucristo resucitado mientras iba a Damasco a poner presos a los cristianos¹. No es que Jesús lo derribó violentamente y lo arrancó de su religión en contra de su voluntad. Pero sí que se le apareció con tal fuerza irradiadora y trasformadora que Saulo se sometió voluntariamente a ella. La densidad del Resucitado lo atrajo a sí con tal gracia, se le comunicó tan personalmente, que Saulo se entregó por completo a Jesús, con una libertad completamente liberada. Jesús salvó a Pablo y Pablo aceptó esa salvación con todo su ser.

Así pues, en este encuentro decisivo Pablo cambió todo, es decir, se convirtió, en el sentido literal de la palabra, que coincide con el sentido hebreo: cambió de dirección vital; de estar dirigida en contra de Jesús, por el celo de la ley de Dios, a meterse en el camino de Jesús, tenido desde entonces como mediador absoluto de Dios como Padre materno.

Pero sólo había cambiado todo. Cada uno de los aspectos de su ser permanecía como antes. Por eso, al intentar convencer en la sinagoga de Damasco de que Jesús era el Mesías, lo que decía sonaba simplemente desconcertante y ni los antiguos correligionarios ni los nuevos se fiaban de él. Comenzaba

1 Fabris, *Pablo, el apóstol de las gentes*. San Pablo, Madrid 1999, 99-126; Bornkamm, *Pablo de Tarso*. Sígueme, Salamanca 1982, 45-59; Becker, *Pablo, el apóstol de los paganos*. Sígueme, Salamanca 1996, 79-107; Barbaglio, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Sígueme, Salamanca 1989, 67-85; Gnllka, o.c. 43-50

para Pablo un proceso larguísimo en el que el nuevo quicio de su vida tenía que transformar cada aspecto de su modo de pensar, sentir y relacionarse².

Un hito fundamental del proceso fue cuando Bernabé lo convenció de que se fuera con él a Antioquía, donde, al lado de un cristianismo judeo-helenista, comenzaba una experiencia nueva: un cristianismo no mediado por la ley judía. Pablo, el intachable e incluso el fanático, había aprendido que el cumplimiento de la ley puede coexistir con la ceguera total y por eso había sacado la conclusión de que la ley no salva. Por eso en principio le sonaba bien algo que empezara sobre otras bases.

Así pues, Pablo fue introducido al cristianismo en Antioquía o, más exactamente, en esa comunidad volvió a procesar los elementos configuradores en los que se expresaba su experiencia fundante y en ese sentido absoluta. Por tanto para comprender su propuesta cristiana es imprescindible comprender la propuesta cristiana de esta Iglesia³.

UN CRISTIANISMO FUERA DE LA RELIGIÓN JUDÍA

Es preciso hacerlo porque el modo de vivir el cristianismo de esta Iglesia fue tan novedoso respecto de la Iglesia madre de Jerusalén, que al principio no fue reconocido. En efecto, los judeocristianos que pasaron por allí e intentaron participar de su vida se sintieron sinceramente desorientados. La causa era muy fácil de entender: esta Iglesia, o, mejor, una parte de esta Iglesia, nació de la decisión que tomaron unos neófitos de Chipre y Cirene, o sea unos cristianos helenistas, de proclamar el cristianismo directamente a los griegos, es decir a los étnicamente no judíos que vivían en el paganismo.

2 Esta diferencia entre el cambio absoluto de dirección y referencia y la transformación gradual de cada aspecto de su ser esta recogida por Gnilka: *Pablo de Tarso*. Herder 1998,48.

3 Roloff, *Hechos de los apóstoles*. Cristiandad, Madrid 1984,239-245; Richard, *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia*. ST, Santander 1998, 73-113; Rius-Camps, *De Jerusalén a Antioquía*. Génesis de la Iglesia cristiana. El Almendro, Córdoba 1989, 286-303; Dormeyer, *Comentario a los Hechos de los apóstoles*. EVD, Estella, 2007, 287-297. Gnilka, o.c. 59-60,95-107; Fabris, o.c. 136-150,182-212; Rahner: *Una interpretación teológica a fondo del concilio Vaticano II*. Razón y Fe 980-981 (set - oct 1979) 983-995

Eso quiere decir que les proclamaron a Jesús sin pasar por la mediación de la religión judía o más exactamente sin necesidad de introducirlos en ella⁴.

Para los primeros discípulos era obvio que Jesús era un asunto judío con validez universal. Pero era de tal manera interno a la religión judía que fuera de ella no podía entenderse, ya que era nada menos que el cumplimiento desbordante de todas las promesas hechas a los patriarcas y de lo que proclamaron los profetas para los últimos tiempos. Para los cristianos era punto de honor que Jesús era salvador del mundo y no sólo una figura del pueblo elegido. Pero sí era una figura del pueblo elegido. En él se había criado y su misión había consistido en realizar con una plenitud insospechada y superabundante el contenido y el objetivo de la alianza: que Dios fuera en verdad su Dios y el pueblo su pueblo. En Jesús Dios era el Padre de los creyentes y en ellos de todo el mundo, y ellos, y en ellos todos, eran sus hijos verdaderos. Si era así ¿cómo podía proclamarse la realidad genuina de Jesús sin pasar por el judaísmo?

Pues eso fue, ni más ni menos, lo que hicieron esos prosélitos, es decir de religión judía pero no de etnia judía, de la periferia del mediterráneo oriental, cuyos nombres ni siquiera fueron conservados, con gran alegría de los paganos, y con gran fruto, porque muchos se convirtieron al cristianismo. Ahora bien ¿a qué se habían convertido? ¿Quién era Jesús para ellos?

Era su Señor⁵. Pero ¿qué querían decir al proclamarlo Señor?

-
- 4 Los cristianos, dice Rius-Camps, "han dejado de ser patrimonio cultural judío para pasar a designar un movimiento que se propone alcanzar a toda la humanidad, hasta los confines de la tierra" (o.c. 293-194). Por eso, como no tenían religión, siendo tan religiosos, los llamaron cristianos: "La acuñación de ese nombre marca la separación de la comunidad con respecto al ámbito de la sinagoga y consecuentemente la pérdida de los privilegios que poseía el judaísmo durante el imperio romano" (Roloff, o.c. 244-245). Así también Gnllka: "El que no se les exigiera la circuncisión y se les considerara miembros de pleno derecho, significa, en último término, romper con la sinagoga" (o.c. 60)
- 5 Así lo afirma Roloff, para quien considerar a Jesús como Señor es "la profesión de fe que constituía la base del cristianismo helenístico" (o.c. 243)

JESÚS COMO SEÑOR⁶

Primero vamos a dejar constancia de cómo este título de Cristo aparece tanto en el episodio de su conversión en el camino de Damasco, como en de la formación de la Iglesia de Antioquía, como en las cartas de Pablo. En la narración de los Hechos, lo único que dice Pablo, derribado por tierra y cegado por la luz que irradia el Resucitado, es: “¿quién eres, Señor?” (9,5). En el relato de la evangelización a los paganos de Antioquia se dice que “les anunciaron la buena noticia del Señor Jesús” (Hch 11,20) y que “un gran número creyó y se convirtió al Señor” (id 21). Posteriormente, al llegar Bernabé y ver la vida de la comunidad, los exhortó “a ser fieles al Señor de todo corazón” Y añade: “un buen número de personas se incorporó al Señor” (id, 24). Un texto muy característico de Pablo es aquel en el que dice a los corintios que “aunque hay muchos dioses y señores, para nosotros existe un solo Dios, el Padre, que es principio de todo y fin nuestro, y un solo Señor, Jesucristo, por quien todo existe y también nosotros. Pero no todos poseen este conocimiento” (1Cor 8,5-7).

Para los judíos helenistas, es decir que leían la Biblia según la traducción griega de los Setenta, el Señor era la traducción del nombre propio de Dios, o sea Yahvéh. Este uso está presente en un himno que Pablo recoge y que lo aplica a Jesús, a quien Dios “exaltó y le dio el nombre sobre todo nombre, de modo que a su nombre toda rodilla se hincó en la tierra, en el cielo y en el abismo, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre” (Filp 2,9-11). La novedad cristiana consiste en adjudicar a Jesús el título de Dios, no sólo sin que le haga sombra sino para su gloria, porque el Padre desea que honren al Hijo como lo honran a él. Así pues, en este contexto Señor es título divino y expresa el acatamiento y la entrega total a él de quien lo proclama.

En el texto a los corintios el significado de Señor es muy distinto. El problema que está abordando es el de si se puede comer carne sacrificada a

6 Fitzmyer, *Teología paulina*. En Nuevo Comentario San Jerónimo/ Nuevo Testamento. EVD, Estella 2004,1193-1195. Kessler, *La resurrección de Jesús*. Sígueme, Salamanca 1989 288-301. González Faus, *La humanidad nueva*. Sal Terrae, Santander 1984, 258-282. Sobrino, *La fe en Jesucristo*. Trotta, Madrid 1998, 225-248. Karrer, *Jesucristo en el Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca 2002, 497-510; Roloff, o.c. 84-87,243-244; Rius-Camps, o.c. 289-290,294

los ídolos. En este contexto afirma que hay muchos dioses y muchos señores, en cuanto que existen para aquellos que los tienen como tales. Son en primer lugar los dioses olímpicos en cuyos templos se seguían sacrificando animales en su honor. Pero también son de modo más íntimo e individualizado las divinidades a las que se consagraban los que se iniciaban en los misterios. Éstos les llamaban sus señores de manera mucho más propia en cuanto que se entregaban a ellos e incluso se sentían poseídos por ellos. Es en este sentido en el que Pablo dice que para nosotros sólo hay un único Señor. La afirmación contiene dos elementos: el primero que para ellos sólo Jesús es Señor; pero el segundo, que lo precisa, que, en absoluto, sólo Jesús merece el título de Señor. Esta última afirmación chocaba frontalmente con el ambiente politeísta. En este sentido habla de que “todo es deleznable en comparación con lo sublime que es conocer a Cristo Jesús mi Señor” (Filp 3,8).

EL CRISTIANISMO⁷ EN EL HORIZONTE DE LOS MISTERIOS⁸

Para hacernos cargo de lo que entendían estos paganos cuando Pablo hacía estas afirmaciones es preciso saber en qué molde vertieron el mensaje de Jesús estos evangelizadores anónimos que están al origen de la Iglesia de Antioquia para que resultara no sólo reconocible para los paganos a quienes se les proclamaba sino buena nueva.

No lo vertieron, ciertamente, en los moldes de la religión olímpica, que para entonces era una religión cultural y a lo más cívica, que había perdido su poder suscitador.

Ante este vacío de la religión tradicional, habían incursionado con fuerza en el ambiente los misterios, que tenían ya su lugar en la Grecia clásica como un residuo respetado de la religiosidad mediterránea con la que se encontraron

7 Para la teología de los misterios y su influjo en el cristianismo: H. Rahner, *Mitos griegos en interpretación cristiana*. Herder 2003, 11-73; Casel, *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953; Filthaut, *Teología de los misterios*. DDB, Bilbao 1963 145-166; Rosas, *El misterio de Cristo en el año de la Iglesia*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 1996, 27-37, 62; Fitzmyer o.c. 1187

8 Burkert, *Cultos místéricos antiguos*. Trotta, Madrid 2005; Id, *Religión griega*. Abada Editores, Madrid 2007, 367-404; Bianchi, *Misterios de Eleusis, Dionisismo, Orfismo*. En Ries, *Tratado de antropología de lo sagrado* [3]. Trotta, Madrid 1997, 253-278; Kerényi, *Dionisios/ raíz de la vida indestructible*. Herder, Barcelona 1998; Donà, *Los misterios de salvación*. En *Epifanías admirables*. Akal 1996, 5-15

los migrantes nórdicos que se asentaron a ambos lados del Egeo, y que ahora se habían revestido de nuevas formas por influencia oriental⁹.

No es que los evangelizadores se ciñeran a la estructura y a los conceptos y menos aún a los mitos y ritos de una religión específica sino que tomaron como referencia el horizonte difuso en el que se inscribían estas religiones¹⁰. Que era un horizonte más personalizado o, mejor, más individualizado que el de la religión olímpica y en el que correspondientemente desempeñaba un papel mayor la comunidad¹¹ y en el que se canalizaban las ansias de una experiencia religiosa y una relación más inmediata con la divinidad¹².

Lo característico de los misterios, lo común a todos ellos, era la comunión con la divinidad a través de un rito de iniciación, generalmente esotérico, que implicaba dejar el modo anterior de existir y convertirse en una criatura nueva, en concreto en una criatura perteneciente a esa divinidad, que la adoptaba como verdadero hijo y a quien el iniciado se consagraba como a su Señor. Ello implicaba dejar la existencia anterior y vivir en su propio cuerpo, en su propia realidad, la existencia de la divinidad, es decir llevaba a configurarse con ella. La divinidad daba fuerza al consagrado a ella para que la invistiera. Pero también requería por parte del consagrado una ascesis, una muerte a sí mismo, la mortificación. Esto se entiende de maneras muy diversas. La más ordinaria es que esa identificación con la divinidad se extiende lo que dura el rito y sus efectos, y por eso es revivida en otras fiestas cíclicas consagradas a esa divinidad o, incluso, como en el caso del misterio alrededor de Dionisios, la identificación se da en el trance en sus diversas fases y por eso el trance es reiterado.

9 Así lo asienta H. Rahner, citando a Kern (o.c. 52).

10 "En el siglo I constatamos un estado que quisiera definir (...) como 'atmósfera mística'" (id. 53). Está totalmente desechada la concepción de Bousset, según la cual "san Pablo o sus sucesores transformaron el cristianismo primitivo en un culto místico. Muchos de los primeros grupos cristianos del mundo helenista habían sido comunidades místicas que ahora, sencillamente, adoraban a un nuevo dios: Jesús como Kyrios, in título dado comúnmente al héroe-dios en el culto y ritual místicos" (*Crítica moderna del Nuevo Testamento*. En *Nuevo Comentario San Jerónimo/ Nuevo Testamento*. O.c.813)

11 Ries asienta que estas comunidades de salvación son "prototipos de las comunidades cristianas de los primeros siglos". (o.c. 356). Sin embargo Burkert relativiza esta afirmación porque para él ninguna organización mística "se acerca al modelo cristiano de una iglesia" (o.c. 54; cf 76)

12 Burkert insiste en que los misterios son "una forma experimental de religión" (o.c. 51); "una experiencia personal de relación íntima con los dioses" (o.c. 66). Lo mismo afirma Kahner vinculándolo con el rito. En éste "al devoto la presencia de la divinidad se le hace más inmediata como experiencia, no así en los descoloridos cultos" (o.c. 56)

El rito está asociado a un mito, una historia sagrada de dioses y seres humanos, y requiere de una preparación para que el que se inicia vaya cultivando esa disposición hasta hacerse cargo de ese paso trascendente que va a dar o, mejor, en el que va a ser iniciado. Aunque en la mayor parte de los misterios esa preparación es sobre todo ritual, es decir por la inmersión en un ambiente que provoca los sentimientos que se quiere inducir al que se sumerge en él.

Los mitos tienen de común la participación de una pasión, que puede llegar a la muerte, para vivir una vida nueva, asociándose al dios que padece y es exaltado o que muere y renace. El trasfondo de los mitos es el misterio de la vida natural¹³, prototípicamente, de la semilla que muere y renace en la espiga. En la interpretación de Kirényi, es el misterio de la *zoé*, la vida indiferenciada e indestructible que le atraviesa al *bios*, el viviente concreto. En ese misterio de la vida que muere y renace se atisba el anhelo y el se entrevé la posibilidad de una vida que supere la muerte, incluso se experimenta en el éxtasis, vivido como identificación con ese *bios* indestructible, personificado en el dios. Así lo expresa Hugo Rahner: "Un aspecto ha pervivido en todos los misterios desde un principio: son cultos de una religión matriarcal en el centro de la cual está la diosa mujer y su compañero masculino. A su significado originariamente vegetal se le añade una leyenda ritual y a ésta, a su vez, un rito místico en el que los iniciantes participan del poder de la divinidad. Estos misterios son, en su origen, cultos de vegetación, ritos de fertilidad, mientras que la gran madre es la personificación de la gran fuerza de la naturaleza que brota siempre de nuevo y de la que procede todo. Pero justamente en ello reside lo singular, lo 'místico' de los misterios: en el renacimiento y muerte anual de la naturaleza, en el crecimiento, engendramiento y desvanecimiento de los seres vivos, el hombre devoto de los misterios presiente que hay algo más y el 'símbolo' de los acontecimientos de la naturaleza significa para él sólo una mitad del *symbolon*: la otra mitad se eleva al más allá, más allá de la muerte" (o.c. 54-55).

¿Cómo aplicaron este esquema al cristianismo? El bautismo sería el rito por el que la persona muere a su existencia anterior y renace con la vida de Cristo. Muere con Cristo, participando de su muerte, y renace con él, participando de su vida resucitada¹⁴. El rito infunde gracia, porque el mito dice que Cristo

13 Así Burkert, o.c. 97-103

14 H.Rahner o.c. 93-107; G. Barth, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*. Sígueme, Salamanca 95-104 (especialmente 100); 117-120; el bautismo como nuevo

va a la muerte en cruz voluntariamente y que muere para nuestra salvación. Pero el acontecimiento místico, es un acontecimiento humano: es decir que el fiel hace el esfuerzo perseverante, antes del bautismo, para desprenderse de la mentalidad, actitudes, sentimientos y modo de relacionarse, incompatibles con el modo de existir de Jesucristo y se esfuerza en revestirse de su mente y su corazón¹⁵. Este esfuerzo es sostenido y direccionado por la gracia de Cristo, pero la transformación ha de ser en completa libertad. Ahora bien, el Espíritu de Jesús es, precisamente, el garante de esta libertad liberada.

LOS MISTERIOS, GRAMÁTICA RELIGIOSA, NO CONTENIDO

Ahora estamos en condiciones de retomar la pregunta inicial: este intento, muy comprensible, incluso necesario, de transmitir el mensaje cristiano fuera de la religión judía ¿retiene lo medular y genuinamente cristiano o la adaptación desfigura el cristianismo hasta no poderse reconocer?

La respuesta depende, según lo que dijimos inicialmente, del lugar que ocupe el rito en la vida. Si el cristianismo se realiza en el rito y luego se aplica en la vida, podemos concluir que el cristianismo ha sido alterado. Si se realiza en la vida y se celebra en el rito, entonces la adaptación es perfectamente legítima.

Para Pablo el cristianismo no es un misterio natural sino que se desarrolla en la historia. Antes de la fe está la acción de Jesucristo de vivir como hermano nuestro, llevándonos en su corazón y consumando esta fraternidad cuando muere ejecutado llevándonos en su corazón y pidiendo perdón por sus asesinos. Antes de la fe está la acción del Padre de acogerlo en su seno como Señor de vivos y muertos¹⁶. Por eso la fe, como es fe a acontecimientos

nacimiento 121-125 (especialmente 125); Beasley, *Bautismo*, En *Diccionario Teológico Nuevo Testamento*. Sígueme 1990, 162-164; Filthaut o.c. 135-144; Fitzmyer, *Nuevo Comentario San Jerónimo, Nuevo Testamento*, Carta a los Romanos 386-388

- 15 Barth relaciona el ambiente de los corintios, una comunidad pagano-cristiana, que vive en un medio impregnado de la religiosidad de los misterios, con el problema, típico de ella, de la separación entre la supuesta participación en la divinidad y la conducta correspondiente, que, como diferencia, en el caso cristiano, debería ser humanizadora y responsable (o.c. 95-104).
- 16 Así lo reconoce Burkert, que, después de haber asentado la secuencia muerte-renacimiento en los misterios, afirma: "Para resumir, hay una paradoja dinámica de muerte y vida en todos los misterios asociada a los opuestos de noche y día, oscuridad y luz, arriba y abajo, pero no hay nada tan explícito y resonante como los pasajes de Nuevo

históricos, entra por el oído y se da fe al mensaje, que es una *anámnesis*, es decir narración actualizadora, de acontecimientos perfectamente datados. Dar fe al mensaje es en definitiva dar fe al mensajero y sobre todo a lo proclamado que es Dios, que nos ha amado hasta entregarnos a su Hijo.

La respuesta a este mensaje es creer en ese amor, lo que implica entregarse a él en todos los aspectos de la vida. Y en definitiva implica vivir la existencia de Jesús.

Éste es el culto que Dios quiere: “Les invito a ofrecerse como sacrificio vivo, santo, agradable a Dios: éste es el verdadero culto. No se acomoden a este mundo, por el contrario trasfórmense interiormente con un mentalidad nueva para discernir la voluntad de Dios, lo que es bueno, aceptable y perfecto” (Rm 12,1-2). Por eso, “ocúpense de cuanto es verdadero, noble, justo y puro, amable y loable, de toda virtud y valor” (Filp 4,8)¹⁷.

La diferencia con las iniciaciones en los misterios que estaban en el ambiente es doble. Ante todo y sobre todo, el ser al que el iniciado se entrega, Jesús de Nazaret, que no es una personificación de las fuerzas de la naturaleza ni de la vida sino un ser humano concreto, con una historia constatable que culmina en la cruz y resurrección. Jesús no es un ente mitológico sino una persona real, alguien de nuestra tierra y de nuestra historia; pero no menos, alguien de Dios. No de un dios inmanente al mundo como una de sus fuerzas o como la vida que lo anima, sino como su Creador trascendente, aunque no lejano ya que todo lo creado es el resultado de su amor actual. Jesús es el hombre que venía de Dios, su enviado definitivo porque lo revela y comunica en su intimidad. Así pues, salva porque es la propia salvación de Dios. Pero por eso mismo, salva porque es paradigma de humanidad, el ejemplar humano más excelente; más aún, el Prototipo de humanidad, el molde en el que el Creador

Testamento, especialmente en san Pablo y en el Evangelio de Juan, respecto del morir con Cristo y el renacimiento espiritual. No existe sin embargo ninguna prueba histórico-filosófica de que esos pasajes se deriven directamente de los misterios paganos” o.c. 123-124; para el contexto 121-124)

- 17 Según Barth Pablo toma la doctrina del bautismo, es decir la participación de la muerte y resurrección de Jesucristo, de las comunidades cristianas helenistas; pero introduce una corrección, que consiste en que, si hemos muerto, pero todavía no hemos resucitado: “el tiempo presente se encuentra bajo el signo de la cruz de Cristo” (o.c. 109); la anticipación consiste precisamente en ese nuevo modo de proceder. Lo mismo S. Vidal, bajo el epígrafe de la tensión mesiánica: *El proyecto mesiánico de Pablo*. Sígueme, Salamanca 2005, 126-130

nos ha creado, ya que hemos sido creados a imagen de la Imagen perfecta de Dios que es Jesús; incluso, el Arquetipo de humanidad porque la relación de él con nosotros nos humaniza, es lo que más nos humaniza.

En segundo lugar, y en correspondencia con lo dicho hasta ahora, se diferencia de los demás misterios¹⁸ porque el rito del bautismo no es un acontecimiento que haya que ocultar por su carácter oscuro, por su carencia de sentido, o, en el mejor de los casos, porque el sentido es esa misma acción, sin más inteligibilidad que un anhelo y un atisbo de trascendencia, los que laten en la persona que se sumerge en el misterio de la vida. Por el contrario, el bautismo se llamó desde muy pronto iluminación, porque el contenido del misterio es denso, realmente trascendente y a la vez explicable: sumergirse en el agua que simboliza la muerte al pecado, sumergirse con Cristo en su muerte, y resurgir al modo como Jesús existió entre nosotros, para que, poseídos por su mismo Espíritu, vivamos como hijos de la luz por nuestras buenas obras, hasta participar con él, después de morir con él, de la luz eterna.

Por eso el rito no vale si es puro ritualismo; porque no obra automáticamente, digamos de un modo mágico, sino que es un acto verdaderamente humano en el que el ser humano se une por la fe a Jesús de Nazaret de tal modo que ya no quiere vivir para sí mismo sino para él que por nosotros murió y resucitó¹⁹. De tal modo que puede decir con verdad: para mí vivir es Cristo. Si no se da esta relación personalizadora, el bautismo es un acto vacío, más aún, una burla.

Así pues, tenemos que decir que la teología de Pablo incultura legítimamente el cristianismo a la cultura de esa población del este del Mediterráneo de mediados del siglo I²⁰.

18 Pablo habla de misterio en Rm 16,25; 1Cor 2,7-10, y este concepto es importante en las deuteropaulinas: Ef 1,8-10;3,3-12; Col 1,26. Aparece en un pasaje de Marcos con equivalencias en los demás sinópticos: Mc 4-11

19 Para comprender cómo para Pablo la muerte y resurrección de Jesús son el acontecimiento fundante, ver S. Vidal, o.c., 39-74. Y para el lugar que ocupa el bautismo, o.c. 196-204,47,159-161

20 "Pablo manifiesta en sus cartas una notable capacidad innovadora, consciente de dar una trama racional inteligible a esa realidad originaria que se dio en Palestina, cuya expresión judía se hace universal gracias a la influencia de la cultura griega que unía a su rica herencia las tradiciones orientales de sus misterios y ritos" (Barbaglio, *La teología de San Pablo*. Secretariado Trinitario, Salamanca 2005,254).

Sin embargo, sí es cierto que los textos de Pablo tienen el peligro de una lectura deshistorizada y por tanto mítica y ritual, a causa del énfasis con el que subraya el sacrificio de la cruz, que puede interpretarse como un acto separado del resto de su vida y no como lo que la culmina; o por la manera enfática como expresa la transformación que obra el bautismo, como si tuviera fuerza para hacerlo independientemente de la actitud del creyente.

Porque, como dice la segunda carta de Pedro, en las cartas de Pablo “hay cosas difíciles de entender que los inexpertos y vacilantes deforman para su perdición” (3,16).



*El ITER es un instituto autónomo eclesiástico,
que está agregado a la Facultad de Teología de la UPS,
Universidad Pontificia Salesiana de Roma*

Títulos eclesiásticos expedidos por la UPS, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma

Se ofrecen las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesiástico.

1. Bachillerato:

- ***En Filosofía***
- ***En Teología***

2. Programa de Estudios Avanzados en Teología

3. Licenciatura:

En Teología, tras dos años ulteriores de especialización, también de tres días semanales, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas a elegir:

- ***En Teología Pastoral.***
- ***En Teología Espiritual.***
- ***En Teología Bíblica-Pastoral.***
- ***En Teología Fundamental.***

Para la validez eclesiástica se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesiástica que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 68865 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@ iter-ups.org

LA SABIDURÍA DE PABLO

Hna. María Ana Aguirre, HHas. Consolación*

Abstract

His Jewish name was Saul of Tarsus, his Christian name, Paul. While for many he was the truly founder of Christianity, to others he was a traitor to Israel. But what is the truth in all this? When Paul after the Damascus event began to thoroughly consider on how to live one's own identity as disciple of Jesus, he realized that there had to start off a way to the inner self. The experience of the goodness of God was such a dazzling light that Paul went blind. That experience did not fit on the idea that he had conceived of God and provoked the breakthrough. Paul is the truly Wise, humble man, who trusts no longer in what he does for the Lord but only in what the Lord does through him. Graciousness renewed from within his manner with God.

Keywords: Wisdom, Judaism, Christianity, humility, free, lucid, renovation, invitation, novelty, meeting

LA SABIDURÍA DE PABLO

Su nombre judío fue Saúl de Tarso, su nombre cristiano, Pablo. Mientras para muchos fue el auténtico fundador del Cristianismo, para otros fue el traidor de Israel. Pero, ¿qué hay de verdad en todo esto? Cuando Pablo,

* La Hna. **María Ana Aguirre**, argentina, religiosa de las Hnas. de la Consolación. Estudios de Filosofía y Teología en la Universidad Católica Argentina de Buenos Aires, Bachiller en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma, Licenciada en Ciencias Bíblicas por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Trabajo social en la Casa Hogar "San José de Barcelona (Venezuela), profesora del ITER (Caracas) y de La Escuela Teología para Laicos de Barcelona (Venezuela), Coordinadora de la Pastoral Juvenil.

después del evento de Damasco, comenzó a reflexionar sobre cómo vivir la propia identidad de discípulo de Jesús, comprendió que había que iniciar un camino hacia dentro de sí mismo. La experiencia de la bondad de Dios fue una LUZ tan deslumbrante, que Pablo quedó ciego. Aquella experiencia no entraba en la idea que él se había forjado de Dios y provocó la ruptura. Pablo es el auténtico SABIO-HUMILDE, que ya no confía más en lo que él hace por el Señor, sino sólo en lo que el Señor hace por él. La gratuidad renovó por dentro su trato con Dios.

EL HOMBRE TRANSFORMADO POR UN ENCUENTRO¹

Quisiera iniciar esta reflexión sobre la sabiduría de Pablo, con unas palabras del escritor español Lope de Vega: *“Pues si del tiempo que perdí me ofendo, tal prisa me daré, que una hora amando venza los años que pasé fingiendo”*.² Y no porque la vida de Pablo de Tarso antes de su conversión al cristianismo fuera una farsa, sino por la fuerza y el esplendor que adquiere su vida interior a partir de su experiencia de ENCUENTRO con Jesús.

Por su nacimiento en Tarso, Pablo pertenece a la comunidad de la diáspora (dispersión), muy floreciente en aquella época. Por ejemplo Palestina contaba por entonces con una población de dos millones y medio de habitantes, entre los que dos millones eran judíos. En el imperio los judíos eran aproximadamente el 7% de la población. A esto habría que añadir más de un millón de judíos en las regiones orientales (Babilonia).

Los judíos de la diáspora gozaban desde tiempos de Julio Cesar de gran autonomía interna, p.e.: estaban dispensados de los cultos de la ciudad y de Roma, estaban exentos del servicio militar por no poder combatir en sábado. Tenían su propia organización y sus propios tribunales que juzgaban según la ley de Moisés.

Puede percibirse algo de influencia griega en Pablo p. e.:

- en el método de la *diatribé* que emplea de buena gana en sus discusiones; en el sentido de la libertad y la responsabilidad, en el valor que da a la inteligencia...

1 Cf. PASQUETTO, VIRGILIO, *Espiritualidad Bíblica*, Ed. Monte Carmelo, Salamanca (España), 2004; MACCISE, C. *Palabra y comunidad en San Pablo y en las comunidades eclesiales de base en América Latina*, México, 1989.

2 Lope de Vega en su soneto: *No sabe qué es amor...*

- Por toda el área mediterránea los judíos no tardaron en adoptar la lengua griega, de modo que en las sinagogas se utilizaba comúnmente la traducción que se fue haciendo poco a poco en Alejandría durante los siglos III y II antes de nuestra era. Atribuida a 70 ancianos (de ahí su nombre los Setenta). El canon griego incluía el libro de la Sabiduría que influyó en Pablo como vemos si comparamos Rm 1, 20-22 con Sab 13, 1-9 (el conocimiento de Dios a partir de sus obras); o el título de imagen de Dios atribuido a Cristo en 2 Cor 4, 4 y Col 1, 15 con lo que se dice de la sabiduría de Dios en Sab 7, 26.
- Más que para los judíos de Jerusalén que podían acudir al Templo, la sinagoga constituye para los judíos de la diáspora el centro vital de su vida religiosa social. Pablo aprendió aquí las oraciones en su infancia y las rezó durante toda su vida. Así p.e., el Shema Israel, la confesión de fe del Dt 6, 4-9, una vez hecho cristiano, Pablo proclama la unidad divina en 1 Cor 8, 5ss; Ef 4, 6, etc. El señorío de Cristo no se opone de ningún modo al monoteísmo. La teología del Apóstol es claramente teocéntrica. Otro ejemplo son las bendiciones con que empieza en algunas cartas como 2 Cor y Ef así como el lugar que ocupa Abraham en Gal y Rm recuerdan a las 18 bendiciones que se recitaban en la sinagoga todos los sábados: Shemoné-Esré: “Bendito seas, Adonai, Dios de Abraham y Dios de Isaac y Dios de Jacob, Dios Altísimo, autor del cielo y de la tierra, nuestro escudo y el escudo de nuestros padres, nuestra confianza por toda generación y generación. ¡Bendito seas, Adonai, el escudo de Abraham!... Suenen la gran trompeta de nuestra libertad y levántese el estandarte para reunir a todas nuestras diásporas, ¡Bendito seas, Adonai, que reúnes a los desterrados de tu pueblo Israel!” (Recuérdese la trompeta de la parusía, con la reunión de todos los pueblos: 1 Tes 4, 16 y 1 Cor 15, 52).

Conviene que recordemos continuamente como era el ambiente histórico-cultural del siglo I d.C., en el que vivió Pablo, donde el imperio romano se encuentra influido por el mudo helénico. En su vida se dan una serie de circunstancias que hacen de él un personaje singular. Podríamos decir que en Pablo encontramos: un judío de la diáspora en Tarso (actual Turquía), un fariseo celoso en Jerusalén y un ciudadano romano en sus viajes por el imperio. De este modo, Pablo se presenta en la frontera de tres culturas diferentes –romana, griega, judía– y quizá también por este motivo preparado para una misión universal.

“Circuncidado a los ocho días de nacer, israelita de nación, de la tribu de Benjamín, hebreo de pura cepa y, por lo que toca a la ley, fariseo” (Flp 3,5). “Yo soy judío, natural de Tarso, ciudad de Cilicia que tiene su fama” (Hech 21, 39) Por estos textos se ve que nace en el seno de [...]

“Por lo que toca a la ley, fariseo, si se trata de intolerancia, fui perseguidor de la Iglesia, si de la rectitud que propone la ley, era intachable” (Flp 3, Ss). “Yo soy judío, nacido en tarso de Cilicia, pero criado en esta ciudad (Jerusalén); fui educado a los pies de Gamaliel, me eduqué en todo [...]

“Cuando le tenían estirado con las correas, dijo Pablo al centurión que estaba allí: «¿Os está permitido azotar a un ciudadano romano sin haberle juzgado?» Al oír esto el centurión fue donde el tribuno [...]

Aunque criado en una ortodoxia rigurosa, mientras vivía en su hogar de Tarso estuvo bajo la influencia liberal de los helenistas, es decir de la cultura griega que en ese tiempo había penetrado todos los niveles de la sociedad en el Asia Menor. Siendo joven, no sabemos la edad, Saulo fue a estudiar en Jerusalén en la famosa escuela rabínica dirigida por Gamaliel. Además de estudiar la ley y los profetas, allí aprendió un oficio como era la costumbre. Saulo escogió el de construir tiendas. Hacia el año 34 Saulo aparece como un recto joven fariseo, fanáticamente dispuesto contra los cristianos. Creía que la nueva secta era una amenaza para el judaísmo por lo que debía ser eliminada y sus seguidores castigados. Se nos dice en los Hechos de los Apóstoles que Saulo estuvo presente aprobando cuando Esteban fue apedreado y muerto. Fue poco después que Pablo experimentó la revelación que iba a transformar su vida. “Lo que era para mí ganancia, lo he juzgado una pérdida a causa de Cristo. Y más aún: juzgo que todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas, y las tengo por basura para ganar a Cristo” (Flp 3,7-8).

Desde entonces fue un hombre verdaderamente nuevo y totalmente movido por el Espíritu Santo para anunciar el Evangelio. Desde ese momento, se llamará con el nombre romano: Pablo. Poseía una personalidad magnética, que atraía por su intelecto vigoroso, y su enseñanza ética. Fue un fascinado, un enamorado de la persona de Cristo. Encontrarse con Jesús Resucitado fue la experiencia más grande, profunda y decisiva de su vida. Experiencia de gozo, de amor y de libertad. Cristo rompió la losa del sepulcro de su orgullo y auto-suficiencia, que era propia de los fariseos, y le resucitó por dentro. Apasionado

por la Verdad, la predica desnuda de todo ornato humano, y la predica a tiempo y a destiempo (2 Tim 4,2). Sabe que sus sufrimientos son valiosísimos, pues en ellos participa todo el cuerpo: corazón que padece y llora, voluntad que acepta y ofrece, son principalmente las puertas que abren las puertas al evangelio por todas partes: “Nunca fueron mis móviles ni la ambición ni la avaricia, ni el afán de gloria humana... Fuimos toda bondad en medio de ustedes. Como una madre cuida cariñosamente a sus hijos, así, en nuestra ternura por vosotros, hubiéramos querido entregaros, junto con el evangelio, nuestra propia vida. ¡Tan grande era nuestro amor por vosotros! Recordáis, hermanos, nuestros trabajos y fatigas: día y noche trabajábamos, para no ser gravoso a ninguno de vosotros mientras os anunciábamos el evangelio de Dios”(1 Tes 2,5). Una característica singular de Pablo es que “Se complace en sus debilidades, porque cuanto más débil soy, soy más fuerte” (2 Cor 12,10). Está convencido de que su fuerza tiene las raíces en la flaqueza. No tenía presencia retadora, era débil en las persecuciones, lleno de mansedumbre en el gobierno de las almas, y predicaba verdades repugnantes a contracorriente a los no creyentes y también a los creyentes. Pero estaba convencido de su fuerza venía de Dios y que con sus sufrimientos suplía lo que faltaba a la pasión de Cristo (Col 1,24). Y por encima de todo, estaba colmado de amor: “¿Quién enferma y no enfermo yo? ¿Quién se escandaliza y yo no ardo?”(2 Cor 11,29). Pablo era hombre de oración, de acción de gracias y de peticiones y esperanzas, sabía que sembraba con lágrimas pero esperaba la cosecha entre cantares y como ha escrito Bergson: “*la alegría anuncia siempre la vida que ha triunfado*”.³

EL JUDAÍSMO DE PABLO

Su nombre judío fue Saulo de Tarso, su nombre cristiano, Pablo. Mientras para muchos fue el auténtico fundador del Cristianismo, para otros fue el traidor de Israel. Pero, ¿qué hay de verdad en todo esto? Intentar llegar al pensamiento de un hombre que vivió hace más de dos milenios es una tarea que algunos podrían calificar de atrevida. La teología católica admira sus cartas apostólicas y las estudia en forma permanente. La teología judía lo ignora olímpicamente. El interrogante es: ¿Cómo podemos llegar al pensamiento real del judío Saulo de Tarso?

3 Tomada de un pequeño comentario de MARTÍ BALLESTER, Jesús: *San Pablo, un enamorado de la persona de Cristo*.

En primer lugar debemos extraer de nuestra mente dos prejuicios que son completamente falsos y que se relacionan con ambas teologías, tanto la judía como la cristiana. El primer prejuicio que debemos extraer de nuestra mente es el que proviene del judaísmo rabínico: Pablo fue un traidor al judaísmo. Esta afirmación carece de sentido. Decir que Pablo fue un traidor al judaísmo es no haber leído jamás a san Pablo. Saulo de Tarso nació judío, vivió como judío, pensó como un judío...

¿Qué pensaba el judío Saulo de Tarso de la Torá judía? Para ello citamos un párrafo del Nuevo Testamento que dice: "De manera que por su parte, la Torá es santa y el mandamiento es santo, justo y bueno" (Rom 7,12). La Ley de Israel es para san Pablo una legislación santa. Y vuelve a repetir (1 Tim 1,8): "Ahora bien, nosotros sabemos que la Torá es excelente con tal de que uno la maneje legítimamente." Plantea quién y cómo debe ser un judío: "Es judío el que lo es por dentro y su circuncisión es la del corazón por espíritu y no por un código escrito. La alabanza de ése viene, no de los hombres, sino de Dios." "¿Cuál es pues la superioridad del judío o cuál es el provecho de la circuncisión? Muchísimo de todas maneras. En primer lugar porque a ellos fueron encomendadas las sagradas declaraciones formales de Dios" (Rom 2, 28.29; 3, 1.2).⁴

San Pablo o Saulo, era un judío, hijo de padres judíos, que había nacido en Tarso (Cilicia, Asia Menor). Era ciudadano romano de nacimiento, lo que implica que su padre seguramente obtuvo este honor por su elevado rango económico y sus favores al Imperio. Había sido circuncidado al octavo día como todo varón hebreo, y había estudiado la ley judía con el rabino Gamaliel, de la escuela de pensamiento de Hillel el Sabio. Pertenecía a la ideología farisea como él mismo declaró: "Fariseo, hijo de fariseos." Los fariseos eran aquellos judíos que creían en la llegada mesiánica, la resurrección de los muertos y **la importancia del saber rabínico** como método de interpretación de la legislación. Estos tres conceptos serán heredados tanto por el judaísmo como por el cristianismo.

El otro elemento que debemos tener en cuenta para el análisis de la figura de san Pablo es el ámbito de su prédica. Si uno lee profundamente el libro de Hechos de los apóstoles desde el capítulo 12 hasta el final, verá que Pablo va y viene a través de todas las sinagogas del Mediterráneo Oriental

4 SABAN, Mario Javier *Las raíces judías del cristianismo*. Ed. Beas, Buenos Aires, 1994.

hasta llegar a Roma. ¿Cuál es entonces el ámbito central de actuación de san Pablo? Las sinagogas.

PUNTO DE PARTIDA DE SU ESPIRITUALIDAD: EL ENCUENTRO CON CRISTO EN EL CAMINO DE DAMASCO

Para entender bien la experiencia espiritual de Pablo, se necesita, ante todo, tener presente lo sucedido realmente entre Jesús y el Apóstol en el camino de Damasco: *“Sucedió que yendo (Saulo) de camino, cuando estaba cerca de Damasco, de repente le rodeó una LUZ venida del cielo, cayó en tierra y oyó una VOZ que le decía: “Saulo, Saulo: ¿Por qué me persigues?” El respondió: “¿Quién eres, Señor?”, y la VOZ dijo: “Yo soy Jesús, a quien tú persigues” (Hch 9,3-5)*

Es evidente que el encuentro de Pablo con Cristo no es sólo un encuentro, sino más bien un hecho que implica por entero a la persona del apóstol y lo sitúa frente a una realidad nueva: Para Pablo, encontrarse con Cristo significa fundamentalmente cuatro aspectos importantes:

- Que ha de considerar como muerto y sepultado lo que ha vivido hasta ahora,
- Que de ahora en adelante el único punto de referencia de su vivir y de su actuar es cabalmente Jesús a quien él está persiguiendo,
- Que no son las obras de la Ley quienes nos obtienen la salvación, sino la fe en Jesús,
- Que la salvación, porque nace de la fe en Jesús, está abierta no sólo a los hebreos, sino también a los paganos, y que esta misión le toca a él.

En lo que atañe a la importancia que Pablo atribuye a su encuentro con Jesús en el camino de Damasco, otro punto de obligada referencia es que después de ese episodio, lo mantiene grabado en la memoria como una idea imborrable y enraizado en el corazón como fuego ardiente. Carlos Mesters describe así el influjo que este suceso ha ejercido en el espíritu de Pablo: Allí, en el camino de Damasco, Pablo vio que todo caía hecho pedazos: el ideal que él había mantenido y buscado tanto tiempo, la práctica de la Ley, su esfuerzo por ser justo y llegar a Dios; en una palabra, todo lo que había aprendido y vivido desde la infancia. Se desplomó el mundo donde vivía. Pero en el mismo

momento en que tenía lugar la ruptura, reapareció el rostro de Dios que le dirigía la palabra. El Dios de antes, seguía después con él. Dios, más fuerte que la ruptura, creaba la continuidad.

Así, dentro de la misma experiencia de ruptura, resplandeció para Pablo la certeza de que Dios continuaba estando presente en él. Vino la ruptura a fin de que el proyecto de Dios pudiera tener la continuidad “según las Escrituras” (1 Co 15,3; Hch 17,2-3; 18,28). La conversión a Cristo representó un cambio profundo en la vida de Pablo, mas no en la perspectiva según la cual el “sí” de Dios a las promesas debía cumplirse y en efecto se había cumplido en la persona de Cristo.⁵

UNA SABIDURÍA ESCONDIDA: EL CORAZÓN SABIO CONOCE LA GRATUIDAD...

Cuando Pablo, después del evento de Damasco, comenzó a reflexionar sobre cómo vivir la propia identidad de discípulo de Jesús, comprendió que había que iniciar un camino hacia dentro de sí mismo. La experiencia de la bondad de Dios fue una LUZ tan deslumbrante, que Pablo quedó ciego. Aquella experiencia no entraba en la idea que él se había forjado de Dios y provocó la ruptura. Pablo es el auténtico SABIO-HUMILDE, que ya no confía más en lo que él hace por el Señor, sino sólo en lo que el Señor hace por él. La gratuidad renovó por dentro su trato con Dios. En adelante, aquella experiencia de la gratuidad del amor de Dios marca la orientación de la vida de Pablo y lo sostiene en las crisis que vengan. Será la nueva fuente de su espiritualidad y de su excepcional energía interior.⁶

Más que preguntarnos por los elementos externos de sus enseñanzas a través de las cartas escritas por él, debemos preguntarnos por su “género interno”:Cuál es el fondo y qué pretenden las cartas de Pablo. Encontramos la respuesta en dos términos que se encuentran en Ef 4,11 como ministerios que se dan en la Iglesia: “maestro” y “pastor”. El mismo texto nos da también los de “apóstol”, “profeta” y “evangelista”. Dejando aparte el de “profeta”, que se presta a discusiones, quisiéramos observar que Pablo en sus cartas no actúa como “apóstol y evangelista”, sino como “maestro y pastor”. Dicho en otros

5 MESTERS, Carlos *Pablo Apóstol, Un trabajador que anuncia el evangelio*. Ed. Verbo Divino, Estella (España), 1991.

6 BARBAGLIO, G. *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Salamanca (España), 1989.

términos, también conocidos: que en las cartas no encontramos propiamente el *kerygma* (=“anuncio”, dirigido a los no creyentes) del apóstol, sino su *didakhê* (=“doctrina”, dirigida a los creyentes).

Entre sus oyentes, contaba a “griegos y bárbaros, sabios e ignorantes” (Rom 1,14). El Libro de los Hechos (cf. 14,15-17 y 17,22-31) nos dan un cierto modelo de cómo *pudo* haberles hablado. Aquellos discursos tienen poco en común con el tipo de argumentación que conocemos por las cartas: *en realidad*, los discursos que el apóstol dirigía a los paganos totales tampoco podían ser muy parecidos a las cartas: Pablo *no podía* hablarles en un lenguaje plagado de tecnicismos teológicos y, además, suponiendo tanta doctrina judía y cristiana como presuponen sus cartas.

Las cartas, pues, presuponen una comunidad ya formada, instruida en las verdades de la fe. Propiamente, tampoco son “catecismo” (cf. Gal 6,6; 1 Cor 14,19; Lc 1,4) de primer grado, sino, si acaso, una “enseñanza” (en griego, *didakhê*; cf. Rom 6,17; 16,17; 1 Cor 14,26) destinada a confirmar y ampliar la ya recibida.

Tampoco son enseñanza superior en sentido propio: no hay ni un plan didáctico, ni un estilo académico ni la previsión de un “alumnado” especialmente selecto (cf. 1 Cor 2,6; 3,1s): son escritos típicamente ocasionales, dirigidos *a toda la comunidad*.

Lo determinante en la transmisión de la sabiduría recibida por dentro, a través de la carta debió de ser, como es propio del género, transmitir algo de presencia personal: para continuar siendo, en un momento de peligro y de duda, “como una madre” y “como un padre” (1 Tes 2,7.11). Por eso, en Primera Tesalonicenses, la primera carta que debió de escribir, el apóstol no tiene interés en comunicar grandes novedades, sino en infundir ánimo y responder a las preguntas planteadas, a la luz de la doctrina anteriormente transmitida.

En el fondo (¡cababan de salir de la idolatría!), no debía de considerarles capaces de grandes sabidurías. Así transcurriría todo el “segundo viaje” de Pablo (corresponde a Hch 16-18). En Corinto, tampoco les sirvió los platos más exquisitos (1 Cor 3,1s; cf. 2,6).

Pero pasó algo de tiempo: los cristianos maduraron; entre tanto, el apóstol estuvo en Cesarea, Jerusalén y Antioquía (Hch 18,22) y *pudo* ver cómo en las antiguas comunidades se iba abriendo paso una cierta sabiduría cristiana (la que se refleja en 1 Cor 2,6-16), cultivada en un principio por unos pocos.

Llegado a Efeso (Hch 19,1), empezaron a lloverle noticias sobre Corinto. Entre otras, la de que se le achacaba falta de “sabiduría” (hoy día diríamos: de profundidad teológica). Y a eso Pablo tiene que responder (cf. 2 Cor 11,6: “Seré un cualquiera en la palabra, *¡pero no en el conocimiento!*”), vertiendo sabiduría en sus escritos. A partir de ese momento, diríamos, sus cartas son un combinado de respuesta pastoral y de reflexión sapiencial: nace así lo que para nosotros es actualmente la teología paulina.

Pero su sabiduría radica especialmente en el silencio de un corazón que arde en el fuego del amor de Jesús, que le encontró en el camino de su vida, que le transformó internamente y le sacó de la “isla” de su propia justificación, abriéndole a la búsqueda de plenitud para todo hombre y mujer que poblaba la tierra. Una sabiduría que nace de su corazón universal, abierto, flexible y de su mirada lúcida, que sabe descubrir las necesidades de su tiempo y dar respuestas. Resulta impensable una auténtica experiencia religiosa que no lleve consigo una auténtica transformación de la vida. La más genuina experiencia religiosa de encuentro con Dios tiene como fruto una vida nueva dirigida por una nueva brújula, adornada de una nueva alegría, capaz de afrontar las dificultades y segura de saberse en las manos de quien llamó y ahora garantiza la misión.

Aunque esta presentación de Pablo ha sido muy limitada y, quizás en este apartado repita algunas de las cosas ya dichas, yo creo que no podemos considerar el mensaje de Pablo como algo del pasado. Se trata de una palabra con una fuerza especial que, para nosotros los creyentes, por ser palabra de Dios se hace mensaje personal para cada uno. ¿Es posible presentar en trazos la actualidad del mensaje paulino? Lo intento someramente.

Pablo es el testigo para hoy de que **toda experiencia religiosa se sostiene en un encuentro personal**. El verdadero seguidor del mensaje de Jesús no es sólo quien se siente impresionado por su palabra, sino quien se ha enamorado de su persona.

La enseñanza paulina es un testimonio de una certeza, necesaria más que nunca hoy. En un mundo de las técnicas de la comunicación, de los contactos multiplicados, de las comunicaciones rápidas, pero también de una profunda sensación de soledad en muchos de nuestros contemporáneos, Pablo supone la **certeza absoluta de que el hombre y la mujer jamás se encuentran totalmente solos porque están acompañados por un Dios que se cruza en su camino**.

Pablo hoy, presenta la vida desde la clave de la gratuidad. **El amor de Dios es gratuito.** Y su anuncio debe serlo de la misma manera. En la sociedad de la ganancia y del interés, Pablo proclama que lo gratuito, lo que no renta, lo que no da beneficio es incluso más valioso. Sobre todo porque el mayor regalo es el amor de Dios y éste no está sujeto a compraventa.

En un mundo en el que es fácil encontrarse con hombres y mujeres, grandes o pequeños que viven una cierta sensación de descontento, incluso consigo mismos. En un entorno en el que parece que el reconocimiento de la propia debilidad es un insulto a la propia autoestima, Pablo nos enseña que **el valor de la persona va más allá de su debilidad y su pecado.** El valor de cada uno reside en el amor que Dios ha depositado en su vida. Reconocer con realismo la propia pequeñez no disminuye nuestra grandeza en ningún modo y, sobre todo, no es un obstáculo al amor de Dios. De este modo para Pablo, la reconciliación consigo mismo y con Dios se convierte en una experiencia de profunda libertad.

Alguien ha dicho que el siglo XX y el XXI es el siglo de los que viven sin brújula, sin un sentido claro en la vida. La pasión con la que Pablo vivió su vida es la proclamación de que **el hombre y la mujer son capaces de encontrar un sentido profundo a su vida.** Sentido por el que es posible vivir, arriesgar, afrontar la dificultad y, en el caso de Pablo, motivo para morir. Es importante que en un mundo en el que se buscan tantos motivos para matar, alguien nos haya mostrado razones para vivir y para morir dando la vida por otros.

En una Iglesia que puede convertirse en demasiado institucional o anónima e impersonal, la imagen de Iglesia de Pablo nos coloca en la tarea de **hacer de nuestras parroquias, grupos, diócesis, comunidades humanas, donde se vive el calor de la relación personal, donde se comparten los sentimientos y la vida de fe,** donde se crece juntos sabiendo que el otro y la otra se convierten para mí en una escuela de evangelio.

Pablo es, igualmente, **una llamada de atención ante tantas comodidades en nuestras comunidades.** Una llamada a caminar anunciando el evangelio con fuerza. Porque sólo quien se siente impulsado por dentro a anunciar el gozo descubierto está demostrando que de verdad el mensaje de Jesús se ha hecho vida dentro de él o ella.

Pablo también es **una invitación a inventar nuevos caminos.** De la misma manera que él tuvo que cambiar el modo de evangelizar del propio

Jesús o de los primeros discípulos, ahora vivimos un mundo nuevo que está exigiendo fuerza, valentía e imaginación para encontrar los mejores caminos por los que llegar al corazón de nuestros hermanos y hermanas y cautivar sus vidas con la felicidad del evangelio. Y eso desde el respeto de cada cultura pero con la certeza del tesoro que se tiene entre manos.

Y, sobre todo, Pablo es **una especie de medida para descubrir hasta donde ha llegado nuestra fe**. Una tarea que se nos ofrece de ir dejándonos ganar el corazón por el Dios de Jesús. De abrirle sin miedo la puerta a su palabra y a su persona aunque nos complique el futuro. Pablo nos diría que es la mejor complicación que puede visitar nuestra vida.

Simplemente termino esta somera reflexión sobre Pablo, con unas palabras de Frossard que vienen al caso: *“Cuando se encuentra a Dios, lo primero que se descubre es la insignificancia de muchas cosas que hasta ahora se han tomado ridículamente en serio”*⁷.

7 FROSSARD, André, *Dios existe. Yo me lo encontré*. Ed. Rialp, Madrid (España), 1990.

ARTÍCULOS VARIOS

UNA RESPUESTA A LA CRÍTICA DE FREUD A LAS RELIGIONES

Dr. Javier López, SCJ y Dra. María Isabel Rodríguez*

Abstract:

For someone fond of describing himself as a godless Jew, Sigmund Freud devoted a remarkable amount of time and energy to the study of religions. Whatever one's final judgment on Freud's work, his legacy and actuality are both enormous and unquestionable. We owe much of the way we think and talk today to him. Freud argued that religion arises from illusion and it serves to repress instincts that would ultimately tear society apart. Freud's basic question in relation to religion circulates around the nature of prohibition. Mystique could be an answer to this Freud's critique of religion because it is the total experience of things as

*

Javier López, Doctor en Psicología por la Universidad Complutense de Madrid y Licenciado en Estudios Eclesiásticos por la Universidad Pontificia de Salamanca (España). Profesor del Departamento de Psicología de la Universidad CEU San Pablo y del Máster en Psic-oncología de la Universidad Complutense en Madrid (España) y de la facultad de Teología-ITER de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas (Venezuela). Autor de artículos científicos en revistas nacionales e internacionales, ha publicado varios libros y capítulos de libro sobre el estrés. Ha realizado estancias de investigación en el Center of Aging de la Universidad de Victoria, Victoria (Canadá) y en el Departamento de Human Development and Family Studies de la Universidad de Penn State, State College (EE.UU).

Maribel Rodríguez, Doctora en Medicina por la Universidad Autónoma de Madrid. En la actualidad es Profesora de los Departamentos de Psicología y de Medicina de la Universidad CEU San Pablo y Psicoterapeuta en consulta privada en Madrid. Ha publicado diversos artículos sobre mística, logoterapia y sentido vital, relación entre filosofía y psiquiatría, psiquiatría integral. Es miembro de la Asociación Española de Logoterapia, de la Asociación Española para la Práctica y el Asesoramiento Filosóficos y de la Asociación Española de Personalismo.

they are. It is not an illusion; mystique is contemplation and action, union with God and with each other. It also can be said that mystique is more than an organization of repressive commandments. Mystique has obviously some risk involved (e.g. cultural perspectives, personal biases...), but it is an experience that doesn't separate us from reality (it is not an illusion), it neither repress our desires (it is liberation). Mystique can purify religions from illusions and repressions, and it can be a response to Freud's critique to of religions.

Key words: *psychology, psychoanalysis, religion, mystique.*

La pregunta de la que partimos es la siguiente: ¿puede ser la mística una respuesta a la crítica de Freud a las religiones en general y a la religión cristiana en particular? Parece ser que la mística supone un enriquecimiento para la vida espiritual, pues parte de una experiencia profunda, que para algunos es la máxima expresión de la vida religiosa o incluso la raíz en la que se apoyan todas las religiones y sistemas teológicos. Si este enriquecimiento que puede proporcionar la mística, es real, ¿no podríamos pensar que la mística puede dar algo positivo no solo a las personas religiosas sino también a quienes no la practican e incluso servir de respuesta a uno de los maestros de la sospecha de la religión como fue Freud?

Freud (1856-1939), aunque declaraba ser ateo, también se consideraba judío; estudió en la sinagoga, conocía la tradición y la religión judía, y en su pensamiento se encuentran trazas de la misma¹. Y cuando menos, sufrió en su propia persona las limitaciones que suponía ser judío como él lo era. Los judíos en el Imperio Austrohúngaro de su época estaban sometidos a ciertas discriminaciones². Así por ejemplo, a los 17 años entró a estudiar Medicina en la Universidad de Viena, entre otras cosas, porque era una de las carreras accesibles a los judíos. Freud se licenció en Medicina en 1881, con 21 años y el estudio de esta ciencia supuso para él la adquisición de una mentalidad

1 E. Fiszszoti y M. Salustri. *Psicología de la religión. Con antología de textos fundamentales*, Barcelona, Claret, 2007. p.37.

2 El apellido de Freud significa alegría. En épocas anteriores, todos los judíos del Imperio Germánico habían sido obligados a tomar apellidos alemanes. El apellido que se les daba estaba en función de lo que pagaran. Los apellidos preferidos como *Morgenstern* (estrella de la mañana) o *Rubinstein* (piedra de rubí) eran caros, mientras que los que no podían pagar recibían apellidos ciertamente vergonzosos, relacionados con la expulsión de heces y con los órganos implicados en ello.

positivista³. En 1885, esto es, con 29 años, obtuvo una beca para ir a París a estudiar con el famoso neurólogo francés Jean Martin Charcot, que estaba utilizando la hipnosis para tratar la histeria. Esto impresionó a Freud, que empezó a emplear la hipnosis cuando volvió a Viena. En 1886 se casó con su prometida y abrió una consulta de psiquiatría con ayuda de su mentor y amigo, Joseph Breuer. Es a partir de este momento cuando Freud comienza a desarrollar sus modelos psicoanalíticos que le harán celebre en todo el mundo, comenzando por la explicación del caso de su celebre paciente histérica Anna O⁴. A lo largo de su prolija carrera no solo se tomó en serio los sueños de las personas y todo lo dicho (aun lo aparentemente carente de sentido) sino que también dedicó cinco obras completas al tema de la religión (*Tótem y tabú*; *Psicología de las masas y análisis del yo*; *El porvenir de una ilusión*; *El malestar de la cultura* y *Moisés y el monoteísmo*) y en al menos otros catorce escritos hace referencia a este asunto. Parece pues, que pese a su ateísmo, Freud fue una persona preocupada por las religiones y su repercusión sobre la vida de las personas.

Se suele afirmar en los ambientes psicológicos actuales que Freud está ya superado, pero lo cierto es que Freud permanece vigente (incluso vende, aparece en las revistas o en el cine, por ejemplo en las películas de Woody Allen). Es sin ningún género de dudas el “psicólogo” más conocido. Ir al psicoanalista, entre personas con poder adquisitivo, da cierto prestigio y status. Según González-Morano (1992) se puede afirmar que Freud está no solo presente en el psicoanálisis (donde el 90% de los términos psicoanalíticos son freudianos, y donde Freud es el centro del pensamiento aunque algunos autores psicoanalíticos como Klein o Lacan han sabido ir más allá de él sin romper totalmente con Freud), sino también en la psicología en general (donde ha creado una de las grandes teorías y propuestas de terapia, junto con

3 A. Ávila. *Para conocer la psicología de la religión*, Estella, Verbo Divino, 2003. p.26.

4 Anna O. es el seudónimo de Bertha Pappenheim, paciente gracias a la que Freud descubrió lo que se llamaría curación por la palabra. Freud acababa de regresar de sus estudios en la Salpêtière, y empezó a trabajar como ayudante de Josef Breuer. El caso de Anna O. lo compartieron los dos médicos y utilizaron en un principio la hipnosis como método terapéutico. Con la hipnosis Bertha parecía recuperarse pero sufría recaídas histéricas que le afectaban a la movilidad de sus piernas. Entonces, súbitamente, tuvo una crisis catártica sin la necesidad de ninguna hipnosis y Freud empezó a vislumbrar la técnica de la asociación libre de ideas como método terapéutico.

la perspectiva cognitivo-conductual y la humanista) y en la cultura (donde alimenta corrientes de pensamiento en muy distintos ámbitos)⁵.

Aunque Freud mismo afirme que “*en sí, el psicoanálisis no es religioso ni antirreligioso, sino un instrumento imparcial, del que puede servirse tanto el sacerdote como el laico, pero sólo si lo hace en beneficio de la liberación de los seres que sufren*”⁶, lo cierto es que primordialmente en el texto freudiano la religión aparece, por un lado, como equivalente de represión y por otro como fomento de lo ilusorio, de lo no real⁷. Explicaremos brevemente a continuación esta doble crítica de Freud a la religión.

En primer lugar, en cuanto *fuerza represora*, lo religioso sería un mecanismo mediante el cual un pensamiento o impulso que amenaza con ser demasiado fuerte o desagradable para nosotros es relegado al inconsciente (parte de nuestro mundo psíquico interno, donde los contenidos no pueden hacerse conscientes, incluso aunque tratemos de dirigir nuestra atención hacia ellos) y no deja que aflore a la consciencia. La religiosidad sería un oponente del mundo de los deseos e impulsos básicos del individuo, sería un mecanismo de prohibición de los deseos. Se puede decir que Freud reduce la religión a una moral sobre lo que hay que hacer, o más bien sobre lo que no se debe hacer, es decir, a una moral represora. En cuanto fuerza represora, la religión desde los primeros momentos se asocia en el pensamiento freudiano a una patología concreta, a saber la neurosis⁸. La religión para Freud es un factor que en ocasiones genera neurosis y en una de sus más celebres afirmaciones indica que “*podríamos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesiva como*

5 C. González Morano. *Creer después de Freud*. Madrid, Paulinas, 1992, pp. 10-21.

6 S. Freud y O. Pfister, *Correspondencia 1909-1939 Sigmund Freud-Oskar Pfister*, 1966, Méjico, Fondo Cultura Económica. Correspondencia de 9 de Febrero de 1909. Oskar Pfister (1873-1956) fue pastor protestante y pedagogo en Zurich. En 1908 leyó las obras de Freud y estudió la aplicación de los descubrimientos del psicoanálisis a la pedagogía y a la pastoral.

7 A. Ávila. *Para conocer la psicología de la religión*, Estella, Verbo Divino, 2003. E. Fiszszoti y M. Salustri. *Psicología de la religión. Con antología de textos fundamentales*, Barcelona, Claret, 2007. C. González Morano. *Creer después de Freud*. Madrid, Paulinas, 1992.

8 Es una alteración mental caracterizada por la presencia de un alto grado de ansiedad. El miedo y las obsesiones dominan al afectado y le provocan un intenso malestar emocional que dificulta el desarrollo de su vida cotidiana.

la pareja patológica de la religiosidad; la neurosis, como una religiosidad individual, y la religión, como una neurosis obsesiva universal. La coincidencia más importante sería la renuncia básica a la actividad de instintos constitucionalmente dados"⁹. Y posteriormente, en *Tótem y Tabú* avanza en su pensamiento sobre lo religioso al establecer el complejo edípico¹⁰ como una fuente común tanto de la neurosis como de lo religioso. La religión sería para Freud una sublimación del problema edípico. Al igual que hay un desarrollo en la concepción del padre en los niños, también hay un desarrollo en lo religioso, donde el Dios-padre va evolucionando desde el animal totémico, hacia los héroes, dioses y demonios, para culminar en el Dios único judeo-cristiano. De esta manera, Freud va más allá del terreno de la psicopatología personal para introducirse en el de una psicología colectiva, algo que él mismo criticará a su discípulo C.G. Jung¹¹.

En segundo lugar, en el pensamiento freudiano la religión también es considerada como una *ilusión*, como una búsqueda del placer que no tiene en consideración las limitaciones de la realidad. Aunque la ilusión evita el displacer el precio que se paga es la falta de veracidad y cuando se derrumba la ilusión aparece la decepción. La religión sería un elemento generador de ilusiones de protección, amparo, cuidado, e inmortalidad ante los sentimientos de desvalimiento, desamparo, desprotección y limitación que todos los hombres experimentamos. En su obra *El porvenir de una ilusión* afirma que *la religión exorciza los terrores de la naturaleza, reconcilia al hombre con la crueldad de su destino y compensa las privaciones que supone la vida social*

-
- 9 S. Freud (1907): *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*. En Obras Completas, Freud Total I, Nueva Hólade, 1995.
 - 10 Sobre los cinco años el niño siente un interés especial en su madre, es una atracción inconsciente. Al mismo tiempo se ve al padre ya no como un ideal a imitar sino como alguien a quien reemplazar, se observa hacia él un cierto resentimiento (también inconsciente). Con el tiempo el niño sano evoluciona de este resentimiento hacia el padre hacia un afecto hacia su progenitor.
 - 11 Médico suizo (1875-1961) que tras ser discípulo predilecto de Freud y primer presidente de la Asociación Psicoanalítica se separó de él en 1914 y estableció una teoría encontrada a la freudiana, la Psicología Analítica o Compleja, que proponía un mayor importancia del presente frente al pasado en la generación de la neurosis y la existencia no solo del inconsciente personal sino de un inconsciente colectivo, donde se hallaban las experiencias acumuladas por la especie humana a lo largo de los tiempos, a las que el denominó arquetipos.

*civilizada*¹². Frente a nuestros dolores, enfermedades y fracasos según Freud nos consuela la protección de un Ser Todopoderoso y frente a las privaciones que experimentamos en esta vida la religión promete recompensas en el cielo que compensará el ciento por uno todas las decepciones terrenas. La divinidad es así fuerte, buena y protectora frente a nuestras muchas limitaciones, malestares y temores. La religión desde la perspectiva freudiana habría que considerarla como una perspectiva frustrada, ilusoria, de tratar de dominar nuestros miedos y limitaciones. La religión sería una respuesta evasiva que no afronta la realidad de nuestra limitación humana, sino que como propone en su obra *Moisés y la religión monoteísta* es una postura no madura e infantil: *Comprendemos que el hombre primitivo necesite un dios como creador del universo, como cabeza de la tribu y como tutelar personal. Este dios es situado allende los padres muertos, de quienes la tradición todavía tiene algo que decir. El hombre de épocas más recientes, el de nuestros días, se conduce de idéntica manera. También él aún como adulto, sigue siendo infantil y necesitado de protección; considera imposible prescindir del apoyo prestado por su dios*¹³.

Pese a que los textos de Freud en cuanto textos antropológicos o de exégesis bíblica tienen escaso valor, la religión debe prestar atención y escuchar a ese cuestionamiento continuo que le viene del psicoanálisis, ya desde sus orígenes y debe también ir enunciando, modesta pero valientemente, lo que de modo continuo también va elaborando como respuesta.

¿DE QUÉ MÍSTICA HABLAMOS?

El término mística ha adquirido diferentes significados a lo largo de la historia, y con frecuencia se ha utilizado de una forma inadecuada e imprecisa. Por ejemplo se han seleccionado sólo algunos elementos más exóticos o paranormales, relacionados con la mística, o se ha definido como algo espiritual fuera del ámbito religioso o bien se ha señalado en contextos religiosos determinados, o asociado únicamente a determinadas figuras históricas (como

12 S. Freud, (1927). *El porvenir de una ilusión*; Obras completas, Biblioteca nueva, Madrid 1973, 2973.

13 S. Freud, (1939). *Moisés y la religión monoteísta* Obras completas, Biblioteca nueva, Madrid 1973, 3323.

Edith Stein, Teresa de Jesús, Teresa de Lisieux o Juan de la Cruz)¹⁴ Todo ello ha contribuido a que esta palabra inicialmente pueda generar confusión o asociarse a lo que no es. También es frecuente que la mística se entienda como una forma especial de religión, o como una etapa de la evolución religiosa de la humanidad¹⁵.

Parece ser que el término mística viene del vocablo griego *myein*, cuyo significado es cerrar la boca y los ojos, algo que se relaciona con la idea de que la palabra mística tiene que ver con realidades ocultas o misteriosas¹⁶ de las que no se habla con no iniciados. Por este motivo (entre otros), *la mística se ha relacionado, con frecuencia, con la separación del mundo, el recogimiento y con la unidad inmediata con lo Absoluto o con Dios, en la que se da una experiencia de unidad intuitivo-inmediata en la que se elimina la escisión sujeto-objeto, en la que Dios podría ser ese objeto con el que el individuo se siente unido como sujeto, pero que a su vez sería un estado difícil de comunicar y que llevaría al sujeto que vive esta experiencia, a permanecer en silencio*¹⁷.

Pero la mística no tiene por qué ser algo que esté oculto o ser un misterioso, tal como ya ha señalado algún autor, como Panikkar, quien define la mística como *la experiencia de la vida*¹⁸, entendiéndose como una experiencia completa e integral (corporal, intelectual y espiritual al mismo tiempo), no fragmentaria o indivisa, en la que nos concentraríamos en lo esencial, sin distracciones que nos saquen de lo fundamental de la existencia. Esta experiencia es llamada *consciencia*¹⁹, pues implica estar consciente de la realidad viéndola de una forma más global. Para Panikkar²⁰, es además preciso superar nuestro egoísmo y morir al ego para llegar a esta experiencia mística, que sería un camino fundamental para reintegrar al verdadero ser del hombre.

14 M. I. Rodríguez Fernández “¿Puede ser la mística una terapia para las religiones?” En *Anuario de Estudios Místicos* (2007) pp. 18-28

15 J. Martín Velasco. *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Trotta, 2003. p.25.

16 Ibid. p. 19.

17 M-I. Rodríguez Fernández,- *Op. cit.* p. 20

18 R. Panikkar. *De la mística. Experiencia plena de vida*. Barcelona, Herder, 2005. p. 19.

19 Ibid. p. 100.

20 Ibid. pp. 19-27.

En este sentido, la mística es concebida como una dimensión antropológica, perteneciente a todo ser humano, al menos de una manera potencial y que tendría como eje central el amor. Por todos estos motivos, este autor propone llamar mística a la *totalidad de la experiencia*²¹, que en conexión con lo cotidiano nos conectaría con una experiencia en la que temporalidad y eternidad se unirían, pues *el místico descubre la eternidad en el instante y continúa con pasión el juego de la vida*²². Así sería perfectamente posible una experiencia mística en medio de la vida cotidiana, integrando acción y contemplación²³, como ya puso de manifiesto con su vida Santa Teresa de Jesús. Por lo tanto, la mística no sería algo de ilusos, ni fomentador de personas que viven realidades ilusorias sino todo lo contrario, ya que potenciaría el ser consciente, realista y comprometido con el mundo.

Si se define la mística desde la experiencia personal de los que se han considerado místicos, se podría afirmar que *el místico es alguien que vive personalmente la religión a la que pertenece, que ha tomado contacto experimental con la realidad última, el Misterio, Dios, lo Divino, a quién remiten todos los elementos de su religión*²⁴. Sabemos que los grandes místicos, se han desarrollado dentro de un contexto religioso determinado, en el que se han apoyado, ya que les ha servido de base para fundamentar su propia experiencia. En relación con esta cuestión queremos poner de manifiesto que se da un paralelismo entre lo que se define como mística y lo que se llama religiosidad intrínseca (que es una vivencia íntima de la religión, que a la vez se relaciona con una expresión integrada de los pensamientos y prácticas religiosas), que a su vez estaría en una relación más o menos equilibrada o desordenada, con lo que se llama religiosidad extrínseca (que consistiría en el uso de las prácticas externas de la religión para buscar relación social, seguridad o status, es decir, como un instrumento de las propias motivaciones religiosas o personales y no como el origen de la religión o de lo que la motiva)²⁵.

Otra visión del término mística estaría en un sentido espiritual y teológico, que es el que se referiría *al conocimiento más íntimo de la naturaleza*

21 Ibid. p. 37.

22 Ibid. p. 38.

23 J. Martín Velasco. *Op. cit.* p. 482.

24 Ibid. p. 253.

25 G.W. Allport, J.M. Ross. "Personal religious orientation and prejudice" en *Journal of Personality and Social Psychology* 5 (1967), pp. 432 - 443.

*divina*²⁶, que se obtendría mediante una unión con Dios. Esta idea estaría en sintonía con la posibilidad de entender la mística como el *culmen de la vida del hombre*²⁷, en el que nos enfrentaríamos con el fundamento mismo de la vida humana y de toda realidad. Esta idea nos conectaría con la afirmación de que la experiencia mística sería una forma suprema de experiencia religiosa, o la forma más íntima de la religión.

En función de las definiciones que estamos revisando, podemos darnos cuenta de que hay diferentes enfoques de lo místico. Fenómeno que podemos constatar a lo largo de la historia de las religiones, a lo largo de la cual las diferentes concepciones de lo religioso o de la experiencia de Dios, se ponen de manifiesto desde diferentes perspectivas. Sabemos que en esa historia de las religiones se han ido produciendo cambios, transiciones y modificaciones en la trayectoria y manera de asumir los procesos mencionados. Sabemos que las diferentes manifestaciones de lo sagrado están relacionadas con unas determinadas visiones y sus cultos y dioses correspondientes, que van siendo sustituidos por otros y son asumidos por un determinado grupo cultural²⁸. Dichos cambios se aprecian mejor con una perspectiva histórica de cientos o miles de años, que a lo largo de una sola generación. Quizás, este sea el motivo que explica por qué hoy día es más difícil constatar que dentro de las religiones de nuestro planeta, se está dando algún tipo de cambio real o que dicho cambio lleve a algún lugar positivo²⁹. Con respecto a la situación actual, sabemos que se está dando un aumento de personas interesadas en cuestiones espirituales, que a la vez pueden estar no interesadas en cuestiones religiosas, porque consideran, que las religiones se han vaciado de su contenido original. Vemos que las personas siguen interesadas en llegar a la experiencia religiosa original auténtica, que muchas veces han perdido en la propia religión por diferentes motivos. Esta situación ha llevado a muchos a buscar en las religiones orientales un tipo de vivencia religiosa que sea palpable y experimentable³⁰. Es decir, una experiencia genuinamente espiritual, de tal manera, que la vivencia de la religión o de lo espiritual no se base en asumir dogmas y preceptos morales.

26 J. Martín Velasco. *Op. cit.* p.20.

27 R. Panikkar. *Op. cit.* p. 39.

28 El mismo Freud hace su propia propuesta de evolución de la religión.

29 M. I. Rodríguez Fernández, *Op. cit.* p. 22

30 H. Küng *El cristianismo y las grandes religiones*. Madrid, Libros Europa, 1987, p.209.

Para finalizar este apartado, es preciso que se nos que *el itinerario místico no tolera atajos*³¹, pues cada paso del camino tiene su propio sentido y que además, toda mística tiene una parte de tipo ascético, que supone esfuerzo y sacrificio, que también podríamos llamar de purificación del propio egocentrismo³². *Sólo pasando por la nada de ideas, sentimientos, estados de ánimo; por la nada de sí mismo (...) que es la noche en sus últimas profundidades, se tiene acceso al todo de Dios*³³, algo que si no se da, es más posible que lleguemos a distorsionar de lo que es Dios y que lo construyamos en nuestra mente a nuestra medida y así caigamos con más facilidad en dogmatismos y fanatismos que hagan enfermar nuestra religiosidad y/o espiritualidad y se altere notablemente el diálogo con otras perspectivas diferentes a las nuestras, por adoptar una perspectiva fanática y limitada a nuestra visión rígida por ser parcial y egocéntrica. Este punto parece importante, porque se suele hablar de la mística ignorándose la parte ascética, ya que la idea del esfuerzo personal o del sacrificio parece una propuesta que no se casa con la idea de hacer las cosas fáciles y accesibles, tal y como se nos quiere vender una y otra vez en nuestra cultura.

¿PUEDE SER LA MÍSTICA UNA RESPUESTA A LA CRÍTICA DE FREUD A LA RELIGIÓN DE SER UNA MORAL REPRESORA Y UN FOMENTO DE LO ILUSORIO?

El objetivo de este artículo era inicialmente plantear el tema, de si la mística puede ser una especie de respuesta a la crítica freudiana de las religiones. Seríamos ingenuos o pretenciosos, a la vez que caeríamos en un error, si pretendiéramos afirmar que la mística es la única y definitiva respuesta a Freud, pero tampoco podemos minimizar la riqueza que puede aportar a la experiencia humana y el beneficio individual y colectivo que nos puede aportar. Parece ser, en base a los expuesto, *que la experiencia mística genuina nos quiere empujar a buscar la esencia de lo real o la integración y unificación de la experiencia humana, y en última instancia, si se llega a la unión con Dios, a una visión amorosa sobre todas las cosas, en la que sea posible una mejor comprensión y diálogo con toda la realidad, y por lo*

31 J. Martín Velasco. *Op. cit.* p. 481.

32 M. I. Rodríguez Fernández, *Op. cit.* p. 22

33 Ibid. p. 481.

*tanto con nuestros semejantes, dentro y fuera de un mismo contexto cultural o religioso*³⁴ Por lo tanto, lejos de ser un elemento represor sería un elemento liberador y lejos de fomentar una ilusión nos haría más realistas, nos ayudaría a estar más conectados con la realidad y sus problemas.

Si la mística es realmente capaz, como se ha descrito previamente, de conseguir que un individuo llegue a un estado en el que ve la riqueza y el valor que tiene la existencia y además provoque que “se siente uno con todos los miembros de la creación”, es fácil llegar a pensar que si diferentes personas llegan a experimentar semejante estado, esta situación podría suponer unos beneficios importantes para ellos mismos y también para quienes se relacionen con ellos³⁵. Por ejemplo así se podría llegar a estimular a las personas a tener conductas más apropiadas ante su mundo y el de los demás, pues ya no se verían como “otros” separados, sino como partes de un todo más amplio que ellos mismos y como partes de Dios. Si realmente es así como vive el místico la realidad, parece factible pensar que quién llega a este estado, ha debido experimentar un “crecimiento y desarrollo positivos” de su propia personalidad en lugar de una represión o empequeñecimiento de la misma, como afirmaría Freud desde su perspectiva.

En muchos místicos se ponen de manifiesto estas cuestiones, en forma, por ejemplo, de actitudes amorosas ante la realidad, de planteamientos profundos de compromiso con la búsqueda de la verdad o de una sensibilidad que lleva a una gran admiración ante toda la creación. ¿Pero cómo se puede conseguir llegar a este estado? ¿Cualquier persona puede llegar a ser un místico? No podemos dar una respuesta concreta, pero sí podríamos proponer que seguir un camino místico y ver qué ocurre, podría tener para el ser humano y su espíritu beneficios en lugar de perjuicios, como supone Freud. La cuestión en juego no sería afirmar esto de manera dogmática, sino proponer que cada uno lo experimente por sí mismo y compruebe si llega así a lugar en el que se vea más evolucionado o beneficiado. No se trataría de entrar tan sólo en disquisiciones teóricas, sino de poner en juego esta propuesta, con la propia vida, y ver qué sucede.

Tenemos numerosos ejemplos de personas, que a lo largo de la historia han seguido este camino y que han enriquecido así su existencia y han elevado, con sus testimonios, la perspectiva de lo que supone ser plenamente persona.

34 M. I. Rodríguez Fernández, *Op. cit.* p. 23

35 *Ibid.*, p. 23

Por otro lado también podemos recibir las críticas de quienes nos pongan delante los conflictos que se han producido en la vida de muchos místicos, que se han comportado de una forma rebelde o difícil. Podemos responder a estas críticas, señalando que los conflictos que han sufrido numerosos místicos a lo largo de la historia, no han sido porque ellos buscaran problemas, sino que el conflicto ha surgido desde otros que han tenido una mentalidad intolerante, inflexible e incluso enferma que les ha hecho atacar o criticar a los místicos a los que veían diferentes e incluso ante los que sentían envidia por no atreverse a vivir como ellos. En general, quienes han atacado a los místicos, necesitaban aferrarse a un esquema rígido de la realidad para tener seguridad, en un mundo que consideraban fuente de dolor, sufrimiento o de numerosos peligros, entre los que incluían el místico por ser demasiado libre o heterodoxo. Ante estas actitudes, encontramos la firmeza y consistencia personal de los místicos, ante las diversas formas de intimidación a las que se han visto expuestos, aunque tampoco debemos idealizarles pues también en algún momento han errado, como seres humanos que son. Quizás si los místicos hubieran conocido más de la psicología humana, de estrategias de comunicación o de diplomacia hubieran conseguido más de lo que consiguieron. O tal vez no, pues no se puede transmitir o comunicar lo que es inefable y solamente se puede vivir y experimentar. Es comprensible entonces que a un ciego le moleste o le ofenda o le exponga a su impotencia la descripción extasiada de alguien que sí es capaz de ver el colorido de un mundo lleno de elementos de disfrute y fascinación para el propio espíritu.

Otro aspecto que no debemos perder de vista es que la manera en la que es experimentada e interpretada la experiencia mística, se ve influenciada por condicionantes culturales y de nuestra propia personalidad y sus límites³⁶, que hacen que interpretemos la experiencia en relación con cómo vivimos las referencias de nuestro propio contexto cultural y con nuestra personalidad y el funcionamiento de nuestra conciencia, cuyo desarrollo puede ser mayor o menor, con capacidades perceptivas mejores o peores³⁷. Estas circunstancias nos hacen experimentar la realidad que vivimos, partiendo de un sesgo personal y cultural, que es inevitable. Algo que también va a influir con todo lo que tenga que ver con la experiencia mística, que por otra parte, parece estar necesitada de una estructura, para que quién la viva no se pierda en sí

36 E. Underhill. *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid, Trotta, 2006 p. 19.

37 E. Underhill. *Op. cit.* pp. 22-24.

mismo o en su subjetividad. Es decir, que hacen falta términos, referencias, o “mapas” de quienes han estado en contacto con ella, para no perdernos en lo que sucede y no distorsionar desde una subjetividad extrema.

Los aspectos referidos pueden condicionar el significado que se le da a esa experiencia, y pueden ser útiles para proporcionar un marco interpretativo o de significados, pero también puede llevar a una peligrosa distorsión, si el sujeto que vive esta experiencia tiene una visión o percepción del mundo limitada, dogmática o egocéntrica³⁸. En estos casos, es posible que la vivencia mística se manipule, o se interprete de una forma interesada. Por ejemplo, alguien sin madurez o con una personalidad infantil, puede hacer una interpretación egocéntrica o prerracional de lo que ha vivido³⁹. Por ejemplo, pensando desde su egocentrismo que es un ser especial y elegido y llegar a despreciar la experiencia genuina de otros seres humanos por ser diferente a la suya o simplemente por no ser la suya. Una personalidad infantil puede utilizar también su experiencia para justificar una visión dogmática, en la que por ejemplo, legitime el uso de la violencia o la manipulación de las conciencias de otras personas, por considerarse en posesión de la única verdad y del mejor método para llegar a ella⁴⁰. Tal y como señala Wilber⁴¹, el grado de desarrollo de la conciencia y por lo tanto del nivel de pensamiento que podemos alcanzar, tienen una gran influencia en como vivimos e interpretamos una experiencia espiritual. Este autor afirma que una persona que tiene una visión mágica de la realidad, cuando vive una experiencia espiritual, por ejemplo, de unión con Dios, puede distorsionarla porque es incapaz de ponerse en el lugar de los demás y esto puede hacer que interprete la experiencia *como si fuera un privilegiado y no alcance a comprender que todas las personas son igualmente uno con Dios, en cuyo caso tenderá a experimentar una inflación del ego de proporciones ocasionalmente psicóticas*⁴², es decir vivirá lo experimentado, como si él mismo fuera el único elegido o el mismo Dios y pretenderá imponer su vivencia a todo el mundo, si es preciso, mediante la violencia. Si una persona se encuentra en un nivel ya más avanzado, por ejemplo, en un nivel mítico, en el que ya se asume una perspectiva sociocéntrica, vivirá su

38 M. I. Rodríguez Fernández, *Op. cit.* p. 24

39 K. Wilber. *Una visión integral de la psicología*. México, Alamah, 2000. pp. 39-40.

40 M. I. Rodríguez Fernández, *Op. cit.* p. 24

41 K. Wiber, *Op. cit.* pp. 39-40.

42 Ibid. p. 39.

experiencia como una oportunidad para la salvación. Dicha salvación incluirá a todos los que creen en sus mismos mitos, algo que si se vive de forma egocéntrica, podrá al fundamentalismo y a la pretensión de querer convertir a los demás, a toda costa, a su mismo credo. Una persona más evolucionada, que haya llegado a tener un nivel de pensamiento más racional, conseguirá plantearse a un teísmo racionalista y un fundamento del Ser desmitologizado y no enraizado solamente en elementos irracionales. Quién ha llegado más allá de ese pensamiento racional, una vez que lo ha llevado a sus últimas consecuencias, puede llegar a apoyarse en elementos transrracionales, más allá de la razón, pero sólo después de una fundamentación sólida por la propia razón. Pues *la auténtica mística no renuncia a la racionalidad aunque pretende trascenderla*⁴³ mediante el *conocimiento amoroso o el amor cognoscente*⁴⁴, además de hacer posible una apertura del hombre *al misterio que lo trasciende y envuelve*⁴⁵, de tal forma que no caigamos en una visión reduccionista de la realidad⁴⁶ y tengamos una experiencia íntegra de nosotros mismos⁴⁷. Así se daría una *síntesis superior que nos abarca*⁴⁸ y sería a la vez una experiencia consciente de la realidad que la captaría como totalidad, y que sería a la vez amorosa y cognoscitiva⁴⁹. O dicho de otra forma: *la mística no es irracional; pone en juego un nivel más profundo o más elevado de razón*⁵⁰.

Todos estos aspectos mostrados de la mística son algo que se corresponde con la necesidad que manifiestan las personas de encontrar un sentido y un valor global para sus vidas, de tal forma que logren conectar con lo sagrado, a través de una experiencia que se produzca en sus propias conciencias⁵¹ y no en algo que deben creer sin experimentar o saborear.

No obstante, no debemos ser ingenuos con la cuestión de la riqueza que nos puede aportar la mística, pues si pueden producirse los riesgos mencionados, cuando una persona vive experiencias espirituales, podemos darnos cuenta de que la mística por si sola no es la solución a los problemas que viven las

43 R. Panikkar. *Op. cit.* p. 49.

44 Ibid. p. 50.

45 Ibid. p. 51.

46 Ibid. p. 55.

47 Ibid. p. 64.

48 Ibid. p. 79.

49 Ibid. p. 117.

50 J. Martín Velasco. *Op cit.* p. 485.

51 Ibid. p. 475.

religiones, según la apreciación freudiana, sobre todo si las personas que las viven no han llegado a un nivel suficiente de equilibrio, madurez, consciencia y de uso de la razón. Parece ser que este desarrollo y nivel de madurez, está estrechamente unido al desarrollo de la propia conciencia y personalidad, de tal forma que sepamos cómo utilizar los elementos adecuados a la hora de vivir nuestra realidad integrando los diferentes elementos de uno mismo en una experiencia que incluya todos sus elementos constituyentes como un todo y a la vez sea posible tener empatía y consideración hacia los planteamientos de los demás, aunque no los entendamos o nos parezcan muy diferentes a nosotros. También es importante señalar que el hecho de que no todo el mundo haya llegado al mismo nivel de desarrollo, no tiene por qué deslegitimar el valor de una experiencia espiritual, ya que ésta puede ser un vehículo que ayude a mirar más allá de los propios esquemas mentales y para sentir una unión con lo divino. Pero para ello, es importante no desvincularse de la experiencia de otros (de ahí el sentido de vivir experiencias de relación y comunitarias en la experiencia espiritual), ni de una estructuración racional del pensamiento que nos ayude a tener una mayor apertura y una visión más global de nuestras propias experiencias. En relación con estas cuestiones, parece ser que una educación más completa de la persona y la aplicación de ciertos principios de la salud mental dentro de dicha educación podrían llevar a un mejor desarrollo interior a las personas que están dentro de las religiones y a un mejor aprovechamiento de los elementos positivos de la experiencia mística, entendida como máxima expresión de la experiencia religiosa. Quizás, una buena protección contra ese peligro de caer en un excesivo subjetivismo y egocentrismo, podría ser tomar como referencia o guía una tradición religiosa en la que ya se hayan descrito los riesgos y pasos necesarios hacia una adecuada “conversión” a lo largo del camino espiritual⁵². Esta estructura podría servir como una especie de mapa, que si se vive con suficiente flexibilidad podría ser ampliado desde la propia experiencia.

52 El propio San Juan de la Cruz advierte de ciertos peligros de los místicos y aconseja la purificación de la mística, purificando la mente, los deseos y el corazón desde las tres virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad. El místico debe trascender y purificar sus propias experiencias místicas y no solo de las experiencias “terrenas”; buscando trascender incluso aquellos elementos que puedan parecer a priori como característicos de la mística (e.g. visiones, apariciones, éxtasis, etc.)

Además de los factores relacionados con la personalidad del sujeto que tiene una experiencia mística, cabe señalar que hay diferentes fases del desarrollo espiritual, tal y como han señalado diferentes místicos, como es el caso de Santa Teresa de Jesús, teniendo cada una de las fases sus propias dificultades. La vivencia de dichas fases también puede tener que ver con elementos de error o distorsión en la interpretación de la experiencia espiritual o mística. Y es importante estar atentos a esto, porque el hecho de haber evolucionado más, no significa que uno libre de riesgos o de problemas. Es más, puede hacer que uno se sienta ya confiado y caiga en errores, fruto de la propia soberbia personal, por haber avanzado más que otros. Este es un hecho que hemos podido comprobar dentro de la historia de las religiones, que a medida que han ido evolucionando se han ido encontrando con nuevas dificultades, que no son precisamente fáciles de resolver.

Finalmente, podríamos afirmar que si la mística puede llevar al ser humano a una experiencia completa e integral, que va a lo esencial de la vida y en la que realmente se supera el egoísmo, es posible que las personas que han logrado llegar a este punto estén en un estado místico más avanzado, sin contaminaciones de elementos prerracionales o egocéntricos⁵³. Si existen personas que son así, que se supone que son aquellos a los que llamamos santos, quizás ellas son quienes pueden darnos una pista de por donde podemos transitar y hasta donde podemos llegar, a la vez que advertimos de los peligros que se pueden encontrar en el camino. Está claro que en la interpretación se puede uno perder y distorsionar lo más sagrado, tal y como hemos mostrado previamente; y es más, es posible que haciéndose gala de un narcisismo espiritual, se pudiera llegar a una pretensión de ser Dios y de tener el último criterio con el que medir las cosas, cayéndose así en la más absoluta soberbia espiritual y de ahí se llegaría a una especie de anti-mística que nos separaría radicalmente de Dios⁵⁴. Este sería un narcisismo espiritual, al que Wilber ha denominado como una inflación egoica⁵⁵, en la que uno pretendería salvar al mundo, a través de su gran omnisciencia. Algo que incluso llevaría a la persona que lo padece a alejarse de su objetivo hasta el extremo de ser destruidos por sí mismos, si uno no cuenta con elementos de ordenación y contención que fueran aportados por quienes supieran más que uno mismo o por quienes han

53 M. I. Rodríguez Fernández, *Op. cit.* p. 25-26

54 Ibid. P. 26

55 K. Wilber. *Boomeritis. Un camino hacia la liberación*. Barcelona, Kairós, 2002.

recorrido antes el camino. Parece ser que dentro de las tradiciones religiosas podemos encontrar algún marco de referencia para no perdernos y no caer en ese estado de inflación espiritual donde creyendo ser todo, al final no somos nada, porque pretendemos tener la fórmula magistral que nos lleve a la piedra filosofal, sin escuchar a los que recorrieron antes el mismo camino. Es probable que esa especie de "místico narcisista", caiga también en actitudes represivas hacia sí mismo y hacia los demás, que le impidan evolucionar, por no tener un suficiente nivel de madurez o de equilibrio para interpretar adecuadamente la experiencia. En estos ejemplos podemos ver que el misticismo no está exento de riesgos y que sin una guía o una referencia externa adecuada, la idea que uno se hace de mística o de experiencia espiritual, puede llegar a ser en sí misma una trampa, tal y como ya se ha señalado desde diferentes tradiciones religiosas⁵⁶.

Pero a pesar de los inconvenientes, también es posible que los místicos "sanos" puedan darnos pistas de por donde transitar y a la vez ayudar a que las religiones eviten el riesgo de ser fuerzas represoras e ilusorias. Es decir, que eviten caer en los riesgos que el propio Freud señala, que podríamos interpretar que son riesgos reales de las religiones si se separan de la experiencia y se dejan llevar por las actitudes regresivas o infantiles. Seguramente los místicos pueden aportarnos una visión para sanar los elementos neuróticos que pueden darse en las religiones, pues tal vez ellos sean los que realmente sepan conocer de una forma adecuada los factores más importante del ser humano y del mundo, amándolos y respetándolos. Es posible que la mística genuina y más desarrollada no tenga todas las respuestas, pero sí pueda mostrarnos una actitud adecuada ante lo que nos sucede, aunque sea en medio de nuestro propio sufrimiento, permitiéndonos encontrar en cada acción, su pleno sentido, por ejemplo a través del amor. Hay incluso algún autor, como es el caso de Rahner, que con confianza, tal vez demasiado optimista, en el papel de la mística en las religiones, afirma que el futuro de las religiones está en el cultivo de la dimensión mística, algo que hace una alusión directa a la posibilidad de una vivencia religiosa a través de la propia experiencia personal, algo que dé un sentido a la totalidad de la persona y su realidad y que no se base solamente en el aprendizaje de normas morales o de dogmas.

A todo lo dicho podemos añadir que *sólo atendiendo a la dimensión ética, social y política de la existencia estará el místico en condiciones de*

56 M. I. Rodríguez Fernández, *Op. cit.* p. 26

*realizar una experiencia mística auténtica*⁵⁷. Es decir, que el místico puede ayudar a la realidad, si tiene una actitud ética, con inquietudes de mejorar sus sociedad y participando activamente en la misma. Así podríamos estar más seguros de que los místicos que adoptan esta actitud no han caído en las trampas del narcisismo y del egocentrismo y de que sean de mirar más allá de lo que sería su propio beneficio o más allá de su deseo de tener razón.

CONCLUSIÓN

Es importante no caer en actitudes ingenuas, en las que lleguemos a pensar que la mística es la única respuesta para una cuestión tan compleja, como es el de las disfunciones señaladas por Freud, que se pueden dar dentro de una religión. En la presente reflexión no se pretende haber encontrado la solución al problema, pero sí se ha tratado de proponer algunas orientaciones para una posible respuesta. Tal vez sólo hemos atisbado algo de lo que aún queda mucho por descubrir, pero parece que no podemos quedarnos indiferentes ante la “sospecha” de Freud ante todo lo religioso. Algunos de sus señalamientos responden a problemas reales que se dan dentro del ámbito religioso, pero que se den esos problemas no quiere decir que toda la vivencia religiosa sea neurótica o enferma. Planteamos la posibilidad de la mística como una vía para sanear la vivencia religiosa a través de una mayor integración de diferentes elementos de la personalidad y de crecimiento a través de la experiencia interior, y no debe olvidarse que dicho crecimiento supone también una toma de conciencia de las propias limitaciones o puntos ciegos para poder avanzar más.

En el presente artículo hemos mostrado el camino de la mística como una alternativa posible para resolver o responder a los problemas de los que acusa el padre del psicoanálisis a las religiones, pero hemos podido comprobar que es un camino que no está exento de posibles problemas secundarios. Habrá que seguir teniendo presente a Freud, sin satanizarlo ni encumbrarlo en los altares, tratando de responder a los interrogantes que sobre las religiones él planteó y que de alguna manera siguen hoy vigentes en algunas concepciones y vivencias de lo religioso. A la vez que podemos considerar como útiles sus propuestas para sanarnos internamente. Esto no quiere decir que su perspectiva sea la única válida ni que lo explique todo.

57 J. Martín Velasco. *Op cit.* p. 465.

Freud puede tener razón al calificar como neuróticas o ilusorias ciertas conductas religiosas, pero estas conductas no se corresponden con una experiencia auténtica y una práctica de la fe desde el equilibrio y la salud. La religión es mucho más que una moral que indica lo que se debe, y sobre todo lo que no se debe hacer. Freud considera a la religión como un elemento negativo, represor, que nos indica lo indebido, lo que no se debe hacer, que coarta nuestros deseos para garantizar seguridad y protección, pero lo cierto es que la religión, desde la perspectiva de los místicos, es sobre todo una experiencia de sentirse fundado y acogido en la trascendencia, en la que se abrazan todos los factores de la realidad, que se ven con buenos ojos y para nosotros los cristianos tendría que ver con sentirse acogido en los brazos del Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y tener una experiencia de los mismos que plenifique la vida, no que la limite. Y aunque en el presente artículo se ha presentado a la mística en general como posible respuesta a la crítica de Freud a las religiones, y asumiendo en parte como verdadero lo que afirma Küng, de que los místicos de diferentes confesiones religiosas, son más parecidos entre sí que los fieles de una misma religión⁵⁸, también es cierto que la mística cristiana, desde cuyo contexto estamos situados, es distinta de otro tipo de místicas⁵⁹.

Dios no es un invento de las complejas fuerzas inconscientes, aunque pueda influir nuestra dinámica inconsciente en la imagen que nos hacemos de él, no es un espejismo imaginario que nosotros nos creamos, aunque a veces caigamos en espejismos. Dios, eso sí, trasciende las imágenes que nosotros nos hacemos de él. Tanto es así que se muestra como el que sirve, el que lava los pies, el que existe para los demás.... y el que ha preferido mostrar su mayor potencia en la suprema debilidad de dejarse matar en la cruz. Los místicos cristianos, seducidos por este Dios, viven realísticamente una vida plena en la que lejos de alejarse de este mundo se sienten comprometidos con él y unidos a él y no niegan sus propios sentimientos sino que los acogen con serenidad y son capaces de llevarlos a una mayor plenitud.

58 H. Küng. *Op. cit.* p. 217.

59 H. U. von Baltasar. *Puntos centrales de la fe*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.pp.311-334.

BIBLIOGRAFÍA

- Allport, G.W. y Ross, J.M. "Personal religious orientation and prejudice" en *Journal of Personality and Social Psychology* 5 (1967), pp. 432-443.
- Baltasar, H. U. von, *Puntos centrales de la fe*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.
- Fiszzoti, E. y Salustri, M. *Psicología de la religión. Con antología de textos fundamentales*, Barcelona, Claret, 2007.
- Freud, S. (1912). *Tótem y tabú*, Obras completas, Biblioteca nueva, Madrid 1973, 1745-1850.
- Freud, S. (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo*; Obras completas, Biblioteca nueva, Madrid 1973, 2563-2610.
- Freud, S. (1927). *El porvenir de una ilusión*; Obras completas, Biblioteca nueva, Madrid 1973, 2961-2992.
- Freud, S. (1930). *El malestar de la cultura* Obras completas, Biblioteca nueva, Madrid 1973, 3017-3067.
- Freud, S. (1939). *Moisés y la religión monoteísta* Obras completas, Biblioteca nueva, Madrid 1973, 3241-3324.
- Küng, H. *El cristianismo y las grandes religiones*. Madrid, Libros Europa, 1987.
- Martín Velasco, J. *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Editorial Trotta, 2003.
- Panikkar, R. *De la mística. Experiencia plena de vida*. Barcelona, Herder, 2005.
- Rodríguez Fernández, M. I., "¿Puede ser la mística una terapia para las religiones?" En *Anuario de Estudios Místicos* (2007) pp. 18-28
- Underhill, E. *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid, Trotta, 2006.
- Wilber, K. *Una visión integral de la psicología*. México, Alamah, 2000.
- Wilber, K. *Boomeritis. Un camino hacia la liberación*. Barcelona, Kairós, 2002.

EL DIOS COMUNIÓN: REPERCUSIONES SOCIALES Y COMUNICATIVAS

P. José Martínez de Toda, S.J.*

Abstract:

*The lack of union and the presence of conflicts have been from the beginning of mankind. The concept of Communion is getting stronger recently in the Catholic Church. It inspires a more human and better world. Paul VI signed *Communio et Progressio* for us in 1971. One of the five models of the Church, presented by theologian Cardinal Avery Dulles, was that of communion. And this is the preferred model in many places. The theological and pastoral axis of the Venezuelan Plenary Council was precisely also that of communion.*

Communion, being communication its essential element, has different levels: communion among the three divine persons, God's communion with men, man's communion with God, communion among men, God's communion with the cosmos and communion between men and the cosmos. But our faith in the Trinitarian unity has social and communicational consequences, since we were created according to the image and similarity with God.

One of the important factors, that makes communion difficult or easy, is the aspect of justice and economy. Different experiences are being

* El P. José Martínez de Toda Terrero, S.J., nació en La Rioja (España). Dio clases por 25 años en la Universidad Católica Andrés Bello y por 12 años en la Universidad Central de Venezuela. Fue Director de Radio 'Fe y Alegría' - Caracas y de Radio Fe y Alegría - Maracaibo. Entre sus libros se halla "*Comunicación Grupal Liberadora*" (traducido al portugués), "*La Publicidad en Venezuela*". Hizo el doctorado en Estudios Sociales / Comunicación en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). En la misma universidad fue Director del "Centro Interdisciplinar de Comunicación Social" (CICS), que tiene programas de Diploma (2 años), Licenciatura (3 años) y Doctorado. Desde 2006 es Coordinador del Sector Comunicación de la CPAL (Conferencia de Provinciales Jesuitas de América Latina).

carried out with different names: 'economy of communion', 'economy of solidarity', 'communities of solidarity'...

Communication can afford a lot as a way towards communion.

Key words: *communion, communication, God, solidarity, community, conflict, Catholic Church, the Trinity, justice, economy, cosmos.*

I.- CONFLICTOS Y DESUNIÓN

La falta de comunión aparece en el mundo por todas partes, tanto a nivel macro de la globalización (por ejemplo, en la confrontación entre la cultura islámica y parte del Occidente) como a nivel micro fuera y dentro de la Iglesia. Estamos en un mundo no sólo de individuos fragmentados y escindidos sino en conflicto entre sí.

S. Ignacio imagina en los Ejercicios que la Stma. Trinidad observa desde el cielo cómo vivía el hombre en la tierra. ¿Qué ve Dios hoy en América Latina? Sobre todo injusticia y pesimismo. De la mano de la postmodernidad van cayendo las utopías, los grandes proyectos de liberación histórica sin totalitarismos... Los que pueden, emigran, pues sus hijos no pueden esperar, aunque en los países receptores los traten como ciudadanos de segunda, a pesar de todas sus pretensiones democráticas y altruistas. En los pueblos vecinos a Cochabamba antes sobraban albañiles. Ahora ya no queda ninguno. Se han ido todos a Europa, buscando algo mejor para los hijos.

Hoy día las masas de pobres son no-personas, que no cuentan, y así los llamamos 'excluidos', 'marginados', 'ninguneados' (Eduardo Galeano). Y los de los países ricos los llaman ilegales, sin-papeles... Y levantan los 'muros' y 'cercas' de la vergüenza. No les interesa entrar en comunión con ellos. Y eso desgarrar el corazón de Dios, ¡porque son sus hijos e hijas!, y los mira preocupado, pues no llegan a vivir con dignidad.

En los medios falta lo más importante: la credibilidad. "Nadie se fía de nadie".

Dios ve también división o al menos pluralismo en lo que toca a religión.

Pluralismo religioso en América Latina

Se pueden distinguir varias tipologías de religión en América Latina, según los aspectos que se quieran destacar.

El chileno Eduardo Arévalo (2007), destaca cuatro grandes tendencias de la religión en América Latina: la diversificación del catolicismo, el desarrollo del protestantismo (precisamente entre los privilegiados del Señor, los pobres), la multiplicación de los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) y el proceso de la indiferencia precisamente entre las influyentes élites. Es una tipología porosa y permeable, pues lo más característico en las últimas décadas es el pluralismo, el entrecruzamiento, la mutua influencia de estas adscripciones.

La pérdida progresiva de la hegemonía del catolicismo significa principalmente que el propio catolicismo se fragmenta en una pluralidad de alternativas y divergencias.

He aquí algunas pinceladas:

1. **Poca autocrítica.** No pocas veces los cristianos estamos más pendientes de la brizna en el ojo ajeno, sin reparar en la viga que nubla nuestra mirada, y así sorprende en los documentos eclesiales la desproporción entre la gran criticidad respecto a la realidad externa y la poca criticidad respecto a la propia realidad eclesial (Arévalo 2007).
2. **Poco diálogo entre Iglesia y medios.** “Iglesia y medios seculares de comunicación en general nunca se miraron como sujetos de diálogo, sino como sujetos de **enfrentamiento**” (Hernando, 2006: 208). Y el diálogo forma parte de los cambios culturales que hoy vivimos. Hoy día el diálogo es un imperativo. Muchos de la Iglesia no aceptan entrevistas de periodistas.

La libertad de expresión se aprobó en el *Inter Mirifica* del Vaticano II en 1964, pero por ejemplo en Venezuela se aprobó en 1810, siglo y medio antes.
3. **Hay división dentro de la Iglesia y de las Órdenes religiosas**, desunión, disenso. Algunos piensan que su punto de vista tiene que ser el único. La Iglesia está profunda, amarga y tristemente polarizada en Venezuela, en Bolivia, etc, por razones partidistas. Los obispos vascos también lamentan la desunión interna en la Iglesia del País Vasco. (Martínez de Toda, 2007).

La sociedad de la información nos da mucha información, pero mal asimilada nos lleva a la desunión.

4. **Si la mayoría son pobres en una sociedad mayoritariamente católica**, esa sociedad no es realmente católica. ¿Qué ha hecho la Iglesia de América Latina en sus cinco siglos de historia latinoamericana? Ciertamente ha tenido profetas, pero también demasiado clero equivocado ante la situación de injusticia ¿Qué Dios ha venerado? Ciertamente no al Dios Comunión.
5. **La Iglesia llega tarde** a la cultura contemporánea, que es mediática. Esto hace que unos vayan más adelante, y otros queden rezagados con las siguientes fricciones.
6. Hay **ataques a la vida consagrada** por parte de algunos, que se autodenominan de la Iglesia ‘Oficial’.

II. RECORRIDO HISTÓRICO DE ALGUNAS SOLUCIONES

La desunión y los conflictos han existido desde el inicio de la humanidad, y desde muy antiguo las religiones propusieron valores de justicia, solidaridad, convivencia...

Así aparece en la Biblia (Amós, Isaías), el taoísmo (Zhuangzi, Wang An-shi y Tao Yuanming), el budismo (Dhamma) y el Islam (Abu Dharr al-Ghiffari) (Guerra 2006: 16).

El cristianismo aplica la doctrina de Jesús a las primeras comunidades (Hechos de los Apóstoles). En 1516 Sto. Tomás Moro escribe su “Utopía”.

En nuestro continente americano por siglo y medio nació y se desarrolló la llamada “República de los Guaraníes” o “Misiones Jesuíticas” de la región del Guaira. Era un sistema socioeconómico basado en la reciprocidad y en el trabajo comunitario, una economía solidaria en contexto de emergencia del mercantilismo.

A partir de la Revolución Industrial y en la Modernidad la defensa de la justicia toma más fuerza. El cooperativismo nace formalmente con los “Pioneros de Rochadale” en 1844, pero se estanca hacia los años 1980.

La Iglesia Católica entra también en escena con la Doctrina Social de la Iglesia en la encíclica *Rerum Novarum* (1891).

En el siglo pasado el marxismo ilusionó a muchos, pero, con el desplome de los socialismos reales al final del s. XX, se pensó que no quedaba otra ciencia que la de la economía libre basada en los mecanismos del mercado.

En la Iglesia Católica ha ido tomando fuerza recientemente el concepto de Comunión, como inspirador de un mundo más humano y mejor.

III. LA COMUNIÓN EN ALGUNOS DOCUMENTOS DE LA IGLESIA

Cada vez se da más importancia a la Comunión en ámbitos cristianos.

El documento "*Inter Mirifica*" del Vaticano II fue aprobado después de repetidas correcciones, que no acababan de responder a las exigencias y expectativas de los comunicadores de entonces. En él fueron determinantes los reclamos de los periodistas (seglares) que cubrían el Concilio en Roma. Al fin se aprobó el documento con la recomendación final de que se nombrara una Comisión especializada, que redactara otro documento más completo y pensado.

El P. Enrico Baragli, S.J. fue el comisionado por Paulo VI para hacerlo. Él seleccionó los miembros de la Comisión e hizo con ellos los dos primeros borradores. Pero después de su muerte se necesitaron otros siete borradores. El séptimo, llamado "Proyecto Nemi" (1969) presenta como primer capítulo una "concepción cristiana de la comunicación social" y coloca la *comunió*n en el primer párrafo. Por fin Pablo VI lo presentó a la Iglesia Universal el 18 de Mayo de 1971 con las dos primeras palabras, que resumen el mejor documento de la Iglesia sobre comunicación, que no ha sido superado hasta el día de hoy: *Communio et Progressio*.

El Cardenal Avery Dulles, S. J., al querer relacionar los modelos de Iglesia presentados en el Vaticano II con sus respectivos modelos de comunicación, los resumió y contrastó en cinco: Iglesia y Comunicación institucional, de heraldo, de sacramento, de comunión y de diálogo secular. Todos estos modelos son válidos, pero cada uno puede enfatizar lo que más se adapta al momento y a la cultura que le rodea. (Martínez de Toda, 1997). El modelo comunión es el preferido en muchas instancias.

El Concilio Plenario Venezolano (CPV)

Éste es un ejemplo de dichas preferencias por la comunión.

Antes de que se eligiera el tema principal de la V Conferencia del CELAM, se convocó el Concilio Plenario Venezolano (26 de noviembre de 2000 - 7 de octubre de 2006).

Su línea teológico-pastoral fue precisamente la comunión. “La Conferencia Episcopal Venezolana (CEV) en su XXIII Asamblea Extraordinaria (19-22 octubre 1999) asumió la ‘comunión’ como *línea teológico-pastoral del Concilio Plenario*” (Carta Pastoral Colectiva de la CEV “*Con Cristo hacia la comunión y la solidaridad*”, 1999, n. 23). “La categoría *solidaridad* subraya, como oportuna explicitación, lo que la *comunión* exige en la convivencia social” (CEV- Conferencia Episcopal Venezolana (2006) *Documentos Conciliares. Pontificio Plenario Venezolano*, Caracas. (CEV 2006: 15).

Siguiendo esta línea teológico-pastoral o eje y columna vertebral, el Concilio Plenario Venezolano aspira a edificar una Iglesia, que, por su honda conversión y encuentro con Cristo y su compromiso con Él, sea auténticamente *comunional y solidaria*; y, por ello, más profética, santa, misionera, formadora, inculturada y dialogante. (CPV 2006, pp. 17-18). Así quiere responder a los desafíos de los tiempos críticos de Venezuela.

IV. BASES TEOLÓGICAS DE LA COMUNICACIÓN PARA LA COMUNIÓN

La historia de la Comunicación para la Comunión admira por su belleza. Raya en lo idílico y de ensueño. Se pueden distinguir varios niveles en la comunión y en su elemento esencial, la comunicación:

1. La comunión entre las tres divinas personas

La Stma. Trinidad son tres personas divinas, que se aman desde antes de la creación. Dios significa tres Personas divinas en eterna comunión. Dios es Comunidad de amor.

El Padre es Dios Amante, el Hijo es Dios Amado y el Espíritu Santo es Dios Amor.

Dios es Comunión y se comunica entre sí. Andrei Rublev (ca. 1360-1427), monje iconógrafo del monasterio de la Trinidad de Moscú, lo dibujó en su famoso icono de las tres Personas de la Trinidad. El Concilio de los Cien Capítulos (1551) lo proclamó ‘modelo de todo icono ortodoxo’. Rublev trata de expresar esta vida íntima unitaria de la Trinidad. Él sería el místico de la unidad trinitaria. (Ver un análisis simbólico y teológico del icono en Pifarré 2003: 198-199).

2. Comunión de Dios con los hombres

El Espíritu es el desbordamiento de la intimidad divina hacia la humanidad y la creación entera, para hacerla copártcipe de su misma comunión. Es el ‘ex-tasis’ de Dios, su salida al encuentro del ser humano. (Izuzquiza, 2003:L9).

Dios crea la humanidad a su imagen y semejanza, es decir, para que viva en unión y solidaridad. Pero la Trinidad ve el mundo dividido en guerras y conflictos. Y el Verbo por propia iniciativa se adelanta y dice: “Aquí estoy”, y se dispone a salvar a la humanidad.

La Encarnación del Hijo de Dios en María Santísima es el momento en que Dios se comunica con los hombres. El objetivo de Dios a través de esta comunicación es la COMUNIÓN de Él con los hombres, y de ellos entre sí. En la Encarnación la Comunión es también Comunicación Perfecta. Jesús viene y se da a sí mismo para que haya Comunión y Comunicación entre los hombres.

Jesús trajo el mensaje de que Dios es Amor, de que Él es un Padre misericordioso, que Él es fuente de unión entre los hombres, sus hijos, y que todos nosotros somos hermanos, que Él nos quiere, nos da todo su amor. Él quiere que seamos comunión y amor, a su imagen y semejanza.

3. Comunión del hombre con Dios

Misión de la Iglesia. Jesús funda su Iglesia para que continúe su mensaje y haga de todos los hombres una comunidad de amor. Dios nos envía a todo el mundo para formar comunidades de hermanos. La Iglesia debe ser un signo de la fraternidad querida por el Padre.

La Iglesia es 'icono de la Trinidad'. La Iglesia, en todas sus instituciones y personas, no tiene otra razón de ser, tal como sostuvo el Vaticano II, que la de hacer efectiva la comunión del hombre con Dios y una comunión entre los hombres a imagen de la Trinidad: una comunión que busca la verdadera unidad en la multiplicidad y la diversidad.

La Buena Nueva es hacer conscientes a los hombres del amor de Dios, revelado a través de Jesús. La nueva evangelización pide un cambio interior, una decisión personal y un compromiso para vivir los valores del Evangelio. Exige testimonio, enseñanzas doctrinales, pero sobre todo, vida de comunión y comunidad. "Que sean uno como nosotros somos uno..." (Jn. 17, 22). El hombre responde con la Comunión y Comunicación intrapersonal en oración con Él.

4. La comunión entre los mismos hombres

La comunión entre las personas divinas es el prototipo de la armonía que tendría que reinar en el mundo y en la Iglesia. El hombre no puede estar en comunión con Dios, si no está en comunión con los demás hombres.

¿Qué importancia tiene para nuestra vida como cristianos y cristianas que Dios sea unitrino? Greshake (2002) responde que, al ser Dios comunión, en virtud de la Encarnación, crea la comunión de la humanidad con Él y las restantes comuniones (Cfr. Alvarado 2003: 206-207)

5. Comunión de Dios con el cosmos.

6. Comunión entre los hombres y el cosmos.

V. REPERCUSIONES PERSONALES

Esta unidad trinitaria tiene repercusiones en la forma de ser nosotros, pues somos hechos a imagen y semejanza de Dios. La Trinidad explica el misterio de la persona humana y de su perfección en el amor.

Se trata, según Greshake, de la 'trinitariación' de toda la realidad. Esto cambia o matiza el concepto manejado hoy de '**persona**'. Ésta, en virtud de la

modernidad, ha sido comprendida como subjetividad, como autosuficiencia, como autodeterminación previa a cualquier tipo de relación. En cambio, aquí, en esta propuesta de Greshake, la persona es al mismo tiempo intransferible y comunicable. Así se hace eco de toda la crítica antropológica, filosófica y social del siglo XX contra el individualismo (Alvarado, 2003: 208).

Esto lleva a pensar en una antecedenencia de la comunidad a las personas a la hora de vivir nuestra fe por encima de nuestros derechos individuales.

El sujeto se constituye a partir de otro, puede hablar porque ha sido capaz de escuchar lo que otro le ha hablado, puede amar porque ha sido amado, puede darse porque ha sido sujeto del don. Sólo así es posible que existan sujetos agradecidos que reconocen que la mayor parte de lo que tienen les ha sido dado. (Arévalo 2007).

El cristianismo afirma que la libertad se constituye a partir del otro, de otros y de Otro, y que por ello se transforma en amor y amistad, justicia y búsqueda del bien común, en solidaridad compasiva y en fraternidad de los hermanos hijos de un mismo Padre (González, 2004: 10-11).

¿Qué tiene que ver la Trinidad con la salvación del mundo, de un mundo marcado por la miseria, la pobreza, la injusticia y la soledad? Antonio González (1994) responde: “Dios salva creando comunión porque él mismo es comunión”. La Santísima Trinidad, además de ser un ‘modelo’ o una ‘utopía inspiradora’ de convivencia social en la que prevalezca la igualdad y la libertad, es la estructura misma de nuestra salvación, de nuestra redención, entendida por él como internamente vertebrada en dos momentos dinámicos: el momento de la liberación del pecado y el de la incorporación a la propia vida de Dios (Cfr. Alvarado, 2003: 209-210).

¿Qué es para usted la Santísima Trinidad?, le preguntaron a Alvarado. Una de sus respuestas fue: Es “esa experiencia de estar siendo salvado por un único Dios que me libera del pecado, de mis resistencias, y que al mismo tiempo me hace entrar en comunión con Él, con los demás y con todo cuanto existe. Esto ocurre, porque Él mismo es comunión”. (Alvarado, 2003: 212, 214).

VI. REPERCUSIONES SOCIALES DE LA FE EN UN DIOS COMUNIÓN

La comunidad trinitaria tiene varias funciones sociales con respecto a nosotros:

- Es crítica contra nuestra sociedad llena de defectos.
- Es un correctivo contra actitudes malsanas: individualismo, autoritarismo, totalitarismo, paternalismo, patriarcalismo, espiritualismo...
- Pero también es fuente de inspiración para las prácticas humanas y sociales: reciprocidad, integración de lo diferente, relación, inclusión, colaboración, comunicación... La Trinidad es modelo, programa, principio y utopía... de las relaciones sociales. Es “una inspiración insuperable para la lucha por la liberación. Esta liberación intenta promover la participación y la comunión, realidades que traducen más densamente en la historia el misterio mismo de la comunión trinitaria” (Boff, 1990: 73ss).
- Antonio González considera esta postura de la teología de liberación correcta pero insuficiente. “El Dios cristiano no solamente ha entregado una ‘utopía’ a los pobres, sino que ‘se ha entregado a si mismo’ en el Hijo y por el Espíritu”. Por eso, “la doctrina de la Trinidad no tiene la función primaria de proporcionarnos un modelo o una utopía de sociedad; es más bien la formulación creyente de la experiencia de un Dios que se ha comprometido radicalmente y en su misma realidad con la historia humana por medio del Hijo y del Espíritu”. (Cfr. Izuzquiza, 2003: 222)

Comunión con el cosmos

También hay comunión de Dios con el cosmos. El plan salvífico de la Trinidad y la misión del Hijo a toda la creación consiste en cristificar el universo, transformarlo en la gloria del Padre. Todas las criaturas son de algún modo hijos e hijas en el Hijo (Izuzquiza, 2003: 223).

Uno de los autores que más han subrayado este aspecto ha sido Teilhard de Chardin, que llega a decirle a la Materia: “... ha pasado a ti la virtud de Cristo”. Y ora así, entre asombrado y agradecido: “Señor, ¿cuál es la más preciosa de estas dos beatitudes: que todas las cosas sean para mí un contacto contigo, o que tú seas tan ‘universal’ que pueda yo sentirte y aprehenderte en toda criatura?” (Teilhard de Chardin, 1984: 88, 108).

¡Cómo cambiaría nuestro modelo de desarrollo y nuestra actitud hacia el calentamiento global, si atisbásemos algo de la mística de la comunión con el cosmos!

Comunión y justicia

Sin embargo, no se trata de que la comunión (o la caridad) sea un principio estructurador de la vida social. Raúl González (2007 en próxima publicación) matiza la relación entre justicia y comunión.

Dice que en la ética cristiana se nos llama a tener un reconocimiento práctico del otro más allá de lo estrictamente debido (por ejemplo, “*Amen a sus enemigos*”). Pero en la ética social o política, no puede exigirse institucionalmente más de lo moralmente exigible. En este caso el concepto estructurador adecuado es el de justicia (aunque sería una desgracia que sea sólo dar lo justo). Podría así decirse que la realización política de la caridad en este mundo es la justicia. La justicia es el principio estructurador de la sociedad por la que luchamos:

Los cristianos que compartimos la misma fe, podemos tener la comunión (y la caridad) como principio estructurador de la vida social. Así lo hacen las comunidades de vida consagrada y otras comunidades cristianas. Los cristianos estamos llamados a dar más allá de lo justo, es decir, hasta la misma vida, como Jesús en la cruz y Maximiliano Kolbe en el campo de concentración. Éste es el grado más alto de solidaridad.

Tanto creyentes como no creyentes estamos convocados a un mismo horizonte último de humanidad. No es exclusivo de los primeros, ni lo alcanzan mejor que los segundos. Unos y otros nos ayudamos mutuamente en él. La diferencia estriba en que el creyente lo realiza en diálogo con Dios y lo experimenta y describe en clave de gracia. El no creyente lo expresa en términos de crecimiento y plenitud humanas.

Como se ve, la fe cristiana con la comunión suministra bases para la solidaridad. Es lo específico que aporta el cristianismo a la vida social. Es el ágape. Esto conlleva a la compasión por los sufrientes, escuchar y dialogar.

Pero, si queremos estructurar nuestra vida social junto a creyentes de otros tipos de fe, y aun con no creyentes, debemos acudir más bien a la justicia

(virtud cardinal, no teologal), que es un valor universalizable. Es el equilibrio entre razón y fe, trazado por Tomás de Aquino.

La justicia es requisito para la comunión. Y la comunión a su vez ayuda a la justicia y a la convivencia.

Solidaridad es hacer un favor, colaborar con damnificados (por ejemplo, los del tsunami). Se hace por compasión, por *'do ut des'* ('hoy por tí, mañana por mí', "Préstame el lápiz"), por amistad, por generosidad, por quedar bien, por reputación, por educación, por elegancia.

Más que Jesús es Pablo quien lo afirma: "Aunque des todo el dinero a los pobres, si no tienes caridad, de nada sirve" (I Cor 13, 3).

Algunas familias, en que hay personas de distintos partidos políticos u otras diferencias, se establece el criterio: "De eso no se habla". Supone madurez y respeto.

A continuación se profundizará en este aspecto social de la justicia y de la economía, por ser uno de los factores importantes, que dificultan o facilitan la comunión.

Comunión y socialismo

La doctrina católica concibe la vida humana como proveniente de la comunidad de Dios y destinada a la comunidad en Dios, a la solidaridad.

El concepto de comunión cristiana, que proviene de la Trinidad, debe compaginarse con otros criterios de tipo más social y humano, pero no puede usarse como argumento para imponer cualquier modelo social o político, pues Jesús no dejó establecido ningún proyecto social o político. La enseñanza positiva de Jesús estuvo centrada en aspectos éticos interpersonales. Pocas veces se refiere a aspectos sociales estructurales, y en estos casos siempre los enfoca hacia las actividades éticas de las personas ("No hagáis como los jefes de las naciones...").

En Jesús hay dos elementos fundamentales que tendrán gran trascendencia en la formulación de la moralidad del Occidente:

- La compasión, la misericordia y el perdón como los elementos fundamentales de una nueva fraternidad. ("Amaos los unos a los otros")

- La persona humana individual -y no el colectivo- como sujeto moral responsable ante Dios.

Jesús no fue un legislador, como Moisés. Dejó el tema abierto para la definición posterior de los cristianos. Y de hecho ellos han establecido una gran diversidad de modelos, paradigmas, principios, algunos contradictorios entre sí.

Una discusión de actualidad en algunos países de América Latina es aceptar o no el socialismo por motivos cristianos. Para algunos socialismo es simplemente solidaridad. Otros incluyen en su concepto la ingerencia del Estado, como elemento decisor de la vida social, pasando por encima de la persona humana como sujeto autónomo de decisión moral, por ejemplo para la educación. En este caso no se pueden sacar conclusiones socialistas del concepto de comunión cristiana.

Juan Pablo II condena este tipo de socialismo estatista:

El error fundamental del socialismo es de carácter antropológico. Efectivamente, considera a todo hombre como un simple elemento y una molécula del organismo social, de manera que el bien del individuo se subordina al funcionamiento del mecanismo económico-social. Por otra parte, considera que este mismo bien puede ser alcanzado al margen de su opción autónoma, de su responsabilidad asumida, única y exclusiva, ante el bien o el mal. El hombre queda reducido así a una serie de relaciones sociales, desapareciendo el concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral, que es quien edifica el orden social, mediante tal decisión. De esta errónea concepción de la persona proviene la distorsión del derecho, que define el ámbito del ejercicio de la libertad, y la oposición a la propiedad privada. El hombre, en efecto, cuando carece de algo que pueda llamar «suyo» y no tiene posibilidad de ganar para vivir por su propia iniciativa, pasa a depender de la máquina social y de quienes la controlan, lo cual le crea dificultades mayores para reconocer su dignidad de persona y entorpece su camino para la constitución de una auténtica comunidad humana". (Juan Pablo II, Centesimus Annus 1991, n. 13)

La proposición cristiana consiste entonces no en un socialismo forzado desde el poder del Estado, sino en la solidaridad mutua, pero donde se reconozca plenamente la subjetividad del individuo, para su articulación en comunidades libres.

Hoy día, admitido el fracaso del socialismo real, se llevan adelante diversas experiencias concretas, bajo diversos nombres.

1. La economía de comunión

La fe trinitaria tiene necesariamente consecuencias sociales, políticas, económicas y culturales. La huella trinitaria aparece al querer generar alternativas humanizadoras.

Por ejemplo, existe la llamada “Economía de comunión”, animada por el Movimiento de los Focolari, y que abarca a unas 800 empresas de todo el mundo que quieren vivir la cultura del don explícitamente arraigadas en la fe en la Trinidad (Bruni, 2001). En ellas las ganancias compartidas deben ser producidas respetando las leyes, los derechos de los trabajadores, de los consumidores, de las empresas competidoras, de la comunidad y del ambiente.

Las empresas de la Economía de Comunión logran esto gracias a la cultura del dar y gracias al esfuerzo hacia la unidad por parte de sus empresarios y trabajadores, que hacen posible la creación de relaciones interpersonales particularmente positivas, tanto sea dentro de la empresa como con sus interlocutores. Con ello, estas empresas dividen sus beneficios en tres partes: ayuda a los pobres, inversión y formación. (Izuzquiza, 2003: 223-226).

2. La economía de la solidaridad

Fuera del ámbito explícitamente cristiano han surgido en Europa y en América Latina movimientos y experiencias de la llamada ‘economía social’.

Parten del presupuesto de que hay dos extremos nefastos: el modelo hegemónico capitalista y la economía estatal. Aquel no ha resuelto el problema de la pobreza en el mundo. Ésta se ha mostrado fracasado donde se ha implantado (Rusia, etc). Se pregona que ‘otra economía es posible’.

Pero no hay todavía una ‘tercera vía’ viable, con promesas y realizaciones palpables. Todavía no se ha llegado a tener un sistema moderno, que libremente y sin presión estatal funcione con la economía de solidaridad. El sistema capitalista usa el empuje del individualismo para crear nuevas empresas y empleo. Pero sólo beneficia a los que tengan buenos recursos.

Y así surge la economía o socioeconomía de la solidaridad. Se relaciona con el ‘tercer sector’, que se opone a la economía privada capitalista y a la economía estatal. Este tercer sector puede coexistir con los otros dos: David Ricardo y Gramsci lo llamaron ‘mercado determinado’.

También se relaciona con la ‘economía’ social, primero de Europa y ahora ya en América Latina.

Luis Razeto en Chile las llamó primero “organizaciones populares”, y después él mismo las llamó ‘economía de la solidaridad’.

En Europa tales experiencias nacen para tratar de vincular el crecimiento económico con la felicidad de la gente.

En cambio, “en América Latina... nacen... básicamente en ambientes populares, y en los hechos muchas veces se originan no tanto como una alternativa guiada por el deseo de cambiar la forma de hacer economía de nuestras sociedades, sino fundamentalmente como una estrategia de sobrevivencia: *o nos juntamos y cooperamos, o estamos liquidados*”. (Guerra, 2006: 21).

3. Comunidades de solidaridad

Necesitamos enfatizar el fundamento teológico del bien común global, basado en la comunión trinitaria de Dios. La profundidad real de nuestro ser está orientado hacia la comunidad, ya que somos llamados a construir comunidades de solidaridad.

En 1995 la Congregación General 34 de los jesuitas propuso la constitución de “comunidades de solidaridad”. Éstas son grupos humanos que se relacionen con valores nuevos, contraculturales, interpeladores para las personas y críticos con los modos en que un mundo injusto se organiza. Ellas están convocadas a simbolizar la fraternidad humana –por su modo de vivir y relacionarse–, a expresar y anunciar actualizadamente la fe allí donde estén –porque la viven y la comunican– y a promover la solidaridad y la justicia –al situar por delante las preocupaciones de los pobres–.

En cada uno de nuestros diversos campos apostólicos debemos crear comunidades de solidaridad en búsqueda de la justicia. Al trabajar a una con nuestros colaboradores, nuestros ministerios pueden y

deben promover la justicia en una o varias de las formas siguientes: el servicio y acompañamiento directo a los pobres; la toma de conciencia de las demandas de la justicia, unida a la responsabilidad social para realizarla; la participación en la movilización para la creación de un orden social más justo. (Normas Complementarias de las Constituciones de la Compañía de Jesús, 249, §3).

VII. ¿CÓMO CONSTRUIR LA COMUNIÓN?

Construir la Comunión es un camino largo, complejo, difícil. Entran muchos elementos, obstáculos. Entra toda la complejidad y dificultad de la construcción de una humanidad mejor. Entra lo social, lo antropológico, lo económico, lo comunicacional. La comunión no puede producirse simplemente por la comunicación. Necesita de más elementos: sociales, económicos, culturales, antropológicos... Se relaciona con preguntas paralelas: ¿Cómo construir la paz?

Es como construir un edificio, columna a columna, ladrillo a ladrillo, pared a pared, ventanas, etc...

Pero éste es el ideal del hombre, del cristiano: construir una ciudadanía más relevante. Se trata de encontrar caminos para la lucha por la esperanza

La comunión es fruto de muchos **pasos previos**. Aquí nos fijamos en la comunicación como camino hacia la comunión.

VIII - ¿Qué puede aportar la comunicación como camino hacia la comunión?

La **comunicación** es un recurso para buscar la comunión y el progreso de la humanidad. "La comunión y el progreso en la convivencia humana son los fines principales de la comunicación social y de sus instrumentos" ("*Communio et Progreso*", 1971).

Pero deben estar otros muchos elementos: justicia, respeto a los derechos de los demás, convivencia, etc. La comunicación ayuda a conseguir estos ideales.

La comunicación también es un recurso para la transmisión de la fe, de donde puede surgir la comunión: “No creerán hasta que no lo hayan escuchado, y no lo escucharán hasta que no haya un predicador... La fe viene de lo que se predica, y lo que se predica viene de la palabra de Dios” (Rom 10, 14-17) (464, 1c).

Pero se trata de un camino, que no acaba nunca. Es un proceso sin fin, dinámico y en movimiento continuo.

Pasos previos a la comunicación cristiana:

La comunicación para la comunión tiene varios pasos previos esenciales:

1. Comunión. Para poder comunicar comunión, el comunicador debe antes tomar conciencia de que Dios es comunión, y que debe estar en comunión con Dios, con los demás hombres y con el cosmos con todas las consecuencias de amor que eso supone.

Debe enfatizar el modelo de Iglesia Comunión y menos el modelo institucional, que tiene peligro de ser más dogmático, autosuficiente, no abierto al diálogo, más del pasado. Hay en él demasiado clericalismo, pocas oportunidades para los seglares o poco interés en prepararlos para el liderazgo en la Iglesia. Y buscará estructuras de Iglesia Comunión.

2. Espiritualidad. El comunicador debe tener una espiritualidad de comunión.

¿Qué significa vivir en comunión en la práctica?

Espiritualidad es comunicar la verdad desde la experiencia: “Lo que vimos y oímos, eso comunicamos” (Apóstoles), hablar de corazón a corazón. Esto requiere convicción y fe: quizá entrar en un proceso de reconversión a través de los Ejercicios Espirituales u otros métodos.

La comunión exige tener un enfoque positivo ante los problemas y las diferencias:

¿Hay pobreza? Estudio y me desvelo por quitarla. Para ello se necesita justicia y caridad. La compasión, la misericordia y el perdón deben acompañar a la justicia. “Caminar paciente y humildemente con los pobres” (Congregación General.32 de la Compañía de Jesús, Decreto 4).

Esto forma parte de lo que hay que comunicar hoy día, según la realidad de cada sitio.

¿Hay diversas opiniones políticas? Se respeta el derecho a la diversidad y la dignidad de la persona que piensa distinto. Pero las diferencias no excluyen el estar juntos, celebrar, colaborar.

Lo que importa es construir comunidad, consolidar las organizaciones de la sociedad civil.

En una orquesta hay diversidad de instrumentos. En la Iglesia hay diversos carismas.

Lo que nos mantiene unidos en la Iglesia es la relación personal con Jesucristo, la fe en el Evangelio que nos salva, el credo, sus explicitaciones en el dogma. Esto, que es lo fundamental en la vida de todo cristiano, nos da unidad y nos mantiene en la comunión.

Ya S. Pablo denunció las divergencias y rivalidades de su tiempo. Algunos primitivos cristianos se proclamaban: “Soy de Pablo”. Otros: “Soy de Apolo”. Y otros: “Soy de Pedro”. (I Cor. 1, 12). Pero todos somos de Cristo y del Dios Comunión.

3. Iglesia humilde. La falta de humildad es el origen del conflicto.

4. Escuchar. Antes de hablar, hay que escuchar. Escuchar especialmente el grito de los excluidos. El Espíritu está hablando a través del pueblo oprimido. Escuchar al mundo. Darse cuenta del contexto.

5. Discernimiento: El Espíritu está en la Iglesia y más allá de ella, en sus movimientos. El Espíritu es movimiento. Pero estamos llenos de problemas. Las diferencias surgen al aplicar el Evangelio a la realidad de cada uno.

Jesús predicó su mensaje. La Iglesia lo aplicó a su tiempo y su cultura. Aquí arranca el problema. Se da el caso de que tendencias sociales y pastorales diversas en la Iglesia, dicen apoyarse en el pensamiento y en las frases de Jesús.

Somos hijos de Dios y seguidores de Jesús. Pero al mismo tiempo somos hijos de nuestro tiempo y de nuestras propias experiencias, deseos, caprichos y egoísmos. ¿Qué predomina de ambos elementos en nuestras propuestas, en nuestra conducta? Por ello se requiere un continuo discernimiento.

6. Búsqueda de la verdad. Se requiere estar en proceso de búsqueda

de la verdad. Es el Espíritu el que queremos contemplar. Por ello no conviene tener la actitud de maestros, sino de discípulos. El discípulo sabe que no sabe. El discípulo trata de descubrir al Espíritu, esté donde esté. El documento del CELAM en Aparecida (2007) nos pide una espiritualidad de discípulos, volver a la humildad, a los ejemplos y al testimonio. Las palabras mienten, el cuerpo no miente.

7. Diálogo. No enfatizar ni subrayar las diferencias (el punto de vista propio). Dialogar con el que piensa distinto.

8. Cambios culturales. La cibercultura plantea exigencias fuertes. La Iglesia tiene que ser más democrática, participativa, igualitaria, abierta a la negociación, más moderna. Le pide una liturgia más activa y cercana, más adaptada a la manera de ser de la gente, según cada contexto.

A veces se usa la frase ‘época de cambio’. Quizá sea mejor hablar de ‘cambio de época’ por los cambios tan rápidos, radicales y profundos que se están viendo.

Pero se deberá estar alerta ante la sobrevaloración de la eficacia y de la productividad y ante el individualismo.

Y así viene la comunicación

“*Communicatio*” significa etimológicamente: *Com* (acción de poner en común) + *munus* (oficio, don) + *atio* (acción). La Comunicación en la Iglesia (= Comunión) es doble: hacia fuera (*ad extra*) y hacia dentro (*ad intra*). Esto requiere conocer los lenguajes con que relacionarse con los demás. Afortunadamente la Iglesia está ahora más interesada por ellos. El lenguaje audiovisual es emotivo, dramático, narrativo, divertido, espectacular, imaginativo, estimula la curiosidad, responde a las necesidades de la gente, y es inculturado.

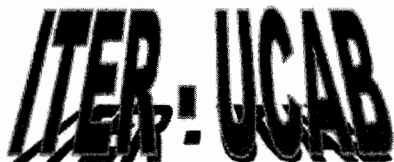
La opinión pública pide hoy día al comunicador la transparencia: hoy no se puede ocultar nada a los periodistas.

Pero la comunicación no consiste simplemente en técnicas. Lo más importante es la raíz de este árbol: espiritualidad del comunicador (Martínez-de-Toda, 2003).

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado López, Rolando (2003) "Hablar de la Trinidad. La comunión como 'principio'", en *Sal Terrae*, marzo 2003. Pp. 203-214.
- Arévalo, Eduardo S. (2007) *Modernidad católica*, en www.miradaglobal.com (7 Febrero 2007).
- Boff, Leonardo (1990) *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*. Paulinas, Madrid, pp. 73ss.
- Bruni, Luigino (2001) *Economía de Comunión. Por una cultura económica centrada en la persona*. Ciudad Nueva, Madrid.
- Conferencia Episcopal Venezolana (2006) *Documentos Conciliares. Concilio Plenario Venezolano*, Caracas.
- Hernando, Bernardino M., (2006) "Diálogo de la Iglesia institucional con los Medios de comunicación", en *Sal Terrae*, mayo 2006, N. 94. Santander. Pp. 401-412).
- González, Antonio (1994) *Trinidad y liberación*. UCA Editores, San Salvador, 246 pp.
- González, Raúl (2004) "Variables en el discernimiento histórico", en *ITER*, N. 33. Caracas.
- Grashake, Gisbert (2002) *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*. Herder, Barcelona, 136 pp.
- Guerra, Pablo (2006) "La economía de la solidaridad o la vuelta de los valores sociales a la economía", en *Umbral* (*Revista de actualidad religiosa latinoamericana*), N. 168, mayo 2006.
- Martínez-de-Toda y Terrero, José (1997) "Modelos de Iglesia y de comunicación en América Latina ante el tercer milenio (Líneas para una Pastoral de la Comunicación)". *Encuentro de teología, pastoral y ética de la comunicación. Documento final. Conclusiones. Ponencias*. DECOS-CELAM. Caracas, 19-23 mayo 1997. Pp. 96-106.
- Martínez de Toda, José (2003) "Teología y comunicación en los documentos de la Iglesia", en la obra.

- Pedro J. Navarro Ibáñez, coord. *Actas del Congreso Internacional "Iglesia y Medios de Comunicación Social. El Magisterio de la Iglesia Católica"*, Universidad Católica San Antonio (Murcia) y Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, 20-21 octubre 2000, pp. 57-96. (Fue publicado en marzo de 2003).
- Martínez-de-Toda, José (2003) "La espiritualidad del comunicador cristiano", en *Teología y Vida*, Universidad Católica de Chile. Año XLIV, N° 1, I Trimestre. Pp. 68-101.
- Martínez-de-Toda, José (2007) "Comunicando la fe en tiempos de secularización", en www.riial.org/espacios/comcomu_indice.php (10 Febrero 2007)
- Pifarré, Cebriá (O.S.B.) (2003) "Del triángulo al icono", en *Sal Terrae*, marzo 2003. Pp. 193-202.
- Teilhard de Chardin, Pierre (1984) *El medio divino*. Alianza/Taurus, Madrid, pp.: 88, 108.
- Touraine, Alain (1997) *¿Podemos vivir juntos? Iguales y diferentes*. PPC: Madrid.



**EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

Publican una revista de estudios teológicos, titulada:

ITER, Revista de Teología

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. En el 2000, pasó a ser cuatrimestral. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. En cada número presentamos artículos, ponencias y cierto número de recensiones y reseñas.

El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs.F. 60. El número suelto está en Bs.F. 25. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos atrevimos a crecer, iniciando una nueva revista, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

ITER-HUMANITAS, Revista de filosofía y humanidades

Su periodicidad es semestral. Cada número contiene artículos, ponencias y recensiones. El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs.F. 40. El número suelto está en Bs.F. 25. Para el envío al extranjero son 20 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 25 \$.

La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal.

Altamira, Caracas 1061-A VENEZUELA.

Telf. (0212) 261.85.84. Fax. (0212) 265.05.05

Web: www.iter-ups.org. www.ucab.edu.ve/iter

E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve



DIALOGO RELIGIÓN INDÍGENA - FE CRISTIANA Y PROPUESTAS PARA UNA TEOLOGIA INDÍGENA CRISTIANA

Prof. Jesús Antonio de la Torre

Abstract: *Deepening the Indian religion and the thought of it (theology) is the first purpose of this paper, as to start a dialogue and encounter between indigenous religion and Christian faith; in order to trace a path to a particular church with an indigenous shape and Christian indigenous consideration.*

Religion is the key element that permeates all, linked through myth and ritual. From cultural anthropology we can state that the Pemón religion is more animated than animism, as it acknowledges the presence of powers in the various realities. Likewise within it there is predominantly shamanistic cults or religious practitioners, such as Piasán.

The Catholic Church in recent decades has suffered a substantial change of perspective on their relationship to other religions, faiths and cultures. This shift is synthesized in three theological and attitudinal changes which are: 1) from monoculturalism to inculturation and inter-religionation; 2) from contemptuous of other religions and Christian faiths to the recognition of truth and interfaith dialogue; 3) from soteriological exclusivity to universal inclusivism.

As though what it is given is the "multiplicity of religions and indigenous theologies" should we speak of an "indigenous Christian theology", which is the common denominator of them all. We point out challenges to the "Indian-Christian theology" based on questions from a particular indigenous Pemón, in order to break up new ways to other religious traditions

-
- * **Jesús Antonio de la Torre** nació en Fompedraza (Valladolid, España) en 1959. Obtuvo el Bachillerato en Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca. Realizó la Licenciatura en Teología en la Facultad de Teología de los Jesuitas de Brasil, en la ciudad de Belo Horizonte, con su tesis "Evangelización inculturada y liberadora" en 1987. Ejerció la docencia en el ITER de 1989 a 1996. Fue Director de la revista "Nuevo Mundo" durante ocho años. En la actualidad labora entre los indígenas pemones, en el sureste de Venezuela. Entre sus publicaciones están: "Evangelización inculturada y liberadora", "Hacia una iglesia comunitaria", coautor de "80 años de evangelización. Historia de la iglesia en la Gran Sabana, Delta Amacuro y Guayana", y decenas de artículos en revistas como "Nuevo Mundo", "Venezuela Misionera", "ITER", "Estudios Franciscanos" y en periódicos como "La Noticia", del que fue su Director.

in this articulation of the Christian faith and reflection indigenous. Here are some of these questions: How to articulate the history of salvation including linear and cyclic worldview of indigenous? How to articulate the biblical revelation and the revelation on indigenous peoples?

Keywords: *Indian theology, indigenous religion, interreligious dialogue, Christian faith, religion*

Dos son los objetivos de estas líneas¹: 1) Profundizar en la religión (religación indígena) y la reflexión sobre la misma (teología); 2) En el dialogo y encuentro entre la religión indígena y la fe cristiana, trazar caminos de una iglesia particular con rostro indígena y una reflexión indígena cristiana.

Es importante hacer saber que escribo esto, desde mi condición de creyente, en primer lugar, y no asépticamente, como si se tratara de un académico. Igualmente, tengo trato permanente con los indígenas pemones, del suroeste de Venezuela. Desde esta cercanía a lo concreto y particular pemón trataré de explicar –hasta donde pueda– lo universal religioso e indígena.

1. LO MEDULARMENTE INDÍGENA

Nos aproximaremos a la cosmovisión indígena, y particularmente a su aspecto religioso, desde cuatro aspectos que son relevantes para esta ocasión, como son: la religión indígena, el sentido de los mitos, la vitalidad del rito y la pertinencia de la teología indígena.

1.1. La religión indígena

Iniciamos este acercamiento a la religión indígena desde el aporte de la ciencia humana, y concretamente desde la antropología cultural.

1 Texto escrito para un encuentro de Iglesias de Frontera del Roraima, acontecido el 30-31 de octubre de 2007 en Santa Elena de Uairén (Venezuela).

1.1.1. Intentos explicativos de “lo religioso”

Para Edward Tylor la esencia de la creencia religiosa era la idea de “dios”. A esto se avocó, siendo el primero que abordó el tema seriamente desde la antropología. El creyó demostrar que la “doctrina de las almas”, a la que llamó “animismo”, está presente, de una u otra forma en todas las sociedades. “El animismo es la creencia de que dentro del cuerpo tangible, visible, ordinario, hay un ser normalmente invisible e intangible: el alma”². Este autor del siglo XIX, en su obra “Primitive culture” (1871) afirmaba que de la idea del alma devinieron todos los seres sobrenaturales (espíritus, demonios, ángeles, duendes...), las demás ideas divinas, incluido el concepto de dios. En la explicación de los enigmas de la religión juega un papel importante las “alucinaciones”. Durante los trances provocados por drogas y otras formas de experiencia alucinatoria, la gente ve y oye cosas extraordinarias que parecen más “reales” que las personas y animales ordinarios. En este sentido las teorías animistas no son intentos intelectuales de explicar trances y sueños, sino *expresiones directas de experiencias psicológicas de carácter extraordinario*; aunque también contribuyan a responder a preguntas sobre la vida, la muerte y acontecimientos comunitarios. Según Tylor, cada cultura tiene sus propios seres animistas distintos y su elaboración específica de alma.

La definición de religión como “animismo”, dada por Tylor, más tarde pareció estrecha y así Robert Marett (1914) decía que cuando la gente atribuye propiedades vitales a las rocas, vasijas, tormentas y volcanes, no cree forzosamente que las almas sea la causa de la conducta animada de estos objetos. De ahí que sea necesario admitir una “fuerza sobrenatural” que no deriva su efecto de las almas. Así Marett acuñó el término “animatismo” para designar la creencia en estas “fuerzas” que no son almas. La posesión de esa fuerza da a los objetos y animales poderes extraordinarios. A esta fuerza animatista Marett lo llamó “maná” (término de origen melanesio). Así, un anzuelo que captura peces de gran tamaño, o una hierba que nos cura tiene mucho “maná”. La gente también es poseedora de “maná”, como el que tiene mucho tino con la flecha y el arco, o el que sabe muchos tarén. Pero también se puede perder este “poder o maná”, como es el caso del pemón, que a la hora de someterse al examen del suegro tras pedir la mano de la hija, carece de habilidades para la caza, la pesca o hacer conuco. En definitiva “maná”³,

2 M HARRIS, *Antropología cultural*, Alianza Editorial, Madrid 1998, 343.

3 Cfr. *Ib.*, 344-346.

vendría a ser “una fuerza poderosa”, que personas, animales, objetos o cualquier otra realidad, posee.

Algunos antropólogos han sugerido que las creencias o las prácticas son religiosas cuando producen un estado emocional especial o “experiencia religiosa”. Robert Lowie (1948) caracterizó esta experiencia como de “asombro y temor”, una sensación de estar en presencia de algo extraordinario, misterioso, sagrado, santo, divino. Este autor anglosajón llegó incluso a sostener que las creencias sobre los dioses y las almas no eran religiosas, si se daba por supuesta la existencia de estos seres y si, al contemplarlos, el individuo no experimentaba temor o asombro. Emile Durkheim profundizó esta corriente llegando a distinguir en la realidad el ámbito de lo “sagrado” y el ámbito de lo “profano”. Según Durkheim todas las sociedades tienen creencias, símbolos y rituales “sagrados”, que se oponen a los acontecimientos ordinarios o “profanos”⁴.

Sir James Frazer, en su obra “La rama dorada”, decía que el que una creencia concreta, fuera o no religiosa, dependía del grado en que los participantes creían poder lograr que una entidad o fuerza obedeciera sus órdenes. Si la actitud de los participantes era de incertidumbre y humildad, si se inclinaban a suplicar y pedir favores, entonces sus creencias y acciones eran esencialmente “religiosas”. Pero si pensaban que controlaban las entidades y fuerzas que rigen los acontecimientos, no dudaban del resultado y no experimentaban ninguna necesidad de suplicar con humildad, entonces esas prácticas eran “magia”, y no tanto religión. Frazer consideraba la oración como la esencial del ritual religioso. Y en muchas culturas era oración, debe ser, más o menos, al pie de la letra para que pueda ser eficaz. Por ello, no siempre es fácil señalar la línea separatoria entre las oraciones y los “hechizos mágicos”.

En la actualidad lo religioso, y por tanto, la religión, se la relaciona básicamente con la “experiencia religiosa”, distinguiéndose dos tipos de experiencia. Uno es el encuentro “numinoso”, que se caracteriza por el temor, la reverencia, el misterio y el estupor. Se da en esta experiencia la sensación de estar agarrado y suspendido, junto a la convicción de tener que dar una respuesta. Este modelo está relacionado con el culto y los modelos personales

4 Durkheim, no obstante, redujo este esquema a una mera aplicación sociológica, de modo que él para lo sagrado era el control que la sociedad ejerce sobre la conciencia del individuo, la experiencia de comunión con fuerzas ocultas no era otra cosa que la fuerza de la vida social, y ‘dios’ no era sino el culto a la sociedad.

de lo divino. El segundo tipo, está constituido por la “experiencia mística”, que se caracteriza por un sentimiento de paz, serenidad, alegría y unión. El místico experimenta la unidad de todas las cosas y la pérdida del propio yo. Practica la meditación y tiende a experimentar la identificación y la unión con lo divino⁵.

La religión no es sólo un elemento de las culturas indígenas, sino el elemento esencial. Podríamos decir que poseen una “visión religiosa” del mundo, pues la religión permea todo (la relación con la naturaleza, las relaciones interhumanas y la propia visión que tienen como pueblo).

1.1.2. Cuatro formas básicas de cultos religiosos

Sería muy largo entrar a explicar cada una de las manifestaciones religiosas de cada pueblo o cultura. Por lo cual nos vemos obligados a agrupar las religiones de acuerdo a características comunes o coincidencias.

Puede servir la agrupación de las diversas creencias y rituales religiosos que establece Anthony F. C. Wallace (1966), en cuatro formas o “cultos religiosos”⁶: 1) los “cultos individualistas”; 2) los “cultos chamanistas”; 3) los “cultos comunitarios”, y 4) los “cultos eclesiásticos”.

Los “cultos individualistas”, vienen a ser, la forma más básica de la vida religiosa. Cada individuo entabla relación con seres y fuerzas superiores, que se expresa en creencias y rituales individualistas, pero culturalmente pautados. Este tipo de culto viene a ser como un “hágaselo usted mismo”, en el terreno de lo religioso. Aquí toda persona es un especialista.

El pueblo tungú de Siberia usa el término “chamán” para designar al especialista religioso a tiempo parcial, al que se consulta en momentos de tensión y ansiedad. Wallace se sirvió de este término para hablar de los “especialistas religiosos” a tiempo parcial, denominando a estas religiones como “cultos chamanistas”. Dice este autor, que todas las sociedades muestran,

5 Cfr. M. DHAVAMONY, *Teología de las religiones. Reflexión sistemática para una comprensión cristiana de las religiones*, Ed. San Pablo, Madrid 1998, 32.

6 Cfr. Ib., 351-352. Wallace establece un evolucionismo o escala entre los diversos cultos, de modo que los cultos o niveles más complejos, incluyen los cultos y creencias de los menos complejos. Por consiguiente en las sociedades con cultos eclesiásticos se dan cultos comunitarios y chamanistas, con creencias y rituales individualistas. Teoría que es criticable.

cuando menos el nivel ‘chamanista’ de especialización religiosa, no hallando culturas –que en su globalidad– pudiéramos catalogar como de “culto individualista”. Estos especialistas religiosos reciben otros nombres en las diversas culturas (curanderos, médium, adivinos, brujos...). Entre los pemones este “especialista de lo religioso” es llamado “piasán”.

Los “cultos comunitarios”. En sociedades con un sistema organizativo más complejo, las creencias y prácticas religiosas también se vuelven más complejas. En estas culturas, regular u ocasionalmente, celebran rituales considerados esenciales para su propio bienestar o para la supervivencia de la sociedad. Lo particular de estos cultos, es que el centro está en los ‘participantes’, en la comunidad, aunque pueda haber especialistas como chamanes, habilidosos danzantes, excelentes músicos u oradores. Aquí no hay especialistas religiosos a tiempo completo, y los participantes concluido el ritual vuelven a sus rutinas diarias.

Los “cultos eclesiásticos”: El nivel eclesiástico de organización religiosa implica un sacerdocio o clero profesional con dedicación plena. Estos profesionales tienden a formar una burocracia que monopoliza la celebración de ciertos ritos en nombre de individuos, grupos y la sociedad entera. Esta clase eclesiástica suele estar vinculada con sistemas políticos estatales y formar parte de la dirigencia de la sociedad, dándose en algunas sociedades casi una identidad (sociedades teocráticas).

1.1.3. La religión pemón

Cada una de estas teorías antes expuestas, a mi modo de ver, arrojan luz para comprender el “alma pemón”, que es sobre la queremos centrarnos. La religión pemón ha sido calificada por diversos escritores de exclusivamente “animista”, pero considero que con mayor precisión habría que decir que más aún es “animatista”, pues todos los seres están cargados de un “imonorek” (poder, aunque éste sea negativo), consecuencia de la envidia de los Makunaima, y de los que se comportaron como ellos.

Asimismo, hay tiempos y lugares que son sagrados, vistos desde ellos (“emic”, cultural⁷), como es el momento de la recitación o canto de un tarén

7 En antropología cultural el término “emic” se refiere a los sujetos que están dentro de una cultura, y “etic” a los que no son de esa cultura y la ven desde fuera como espectadores.

para protegerse de algún mal, o la invocación de los potorí para tener éxito en la caza o la pesca. El momento más sagrado para el pemón es el de los tiempos primigenios (el de los ancestros, el pia-daktai), que aunque no saben decir cuándo aconteció, lo sitúan dentro del tiempo histórico, donde “todos los seres eran al modo pemón, es decir, humanos”.

El recinto donde está el enfermo en el momento del ritual tarénico se convierte en un espacio mágico y sagrado. Este ritual conlleva elementos imprescindibles externos como el taburete (murei) y la bolsa de piedritas, pero sobre todo “las fórmulas cantadas” que ejercen un poder mágico sobre el enfermo, pero también un poder de dominio sobre las fuerzas superiores que invoca cuando quiere: “Eso es bien poca cosa, eso es nada para mí”⁸ –dice el piasán ante la enfermedad de un paciente– dejando en claro que él dispone de poderes que están bajo su control y que producirán su efecto con sólo invocarlos cuando él quiera. La presencia “mágica” se percibe, por tanto, tanto en la actitud de dominio sobre las potencias animatistas, como en la misma “fórmula o canto religioso”.

La religión pemón, en cuanto “experiencia religiosa” de “lo numinoso”, caracterizada por el temor, la reverencia, el misterio y el estupor acontece en la vida del piasán (chamán) cuando ejecuta el ‘tarén’ (rito mágico de curación) y entra en trance, comunicándose con los seres divinos.

En cuanto a la organización religiosa, podríamos decir que la religión pemón entraría en la categoría de los “cultos chamanistas”, ya que es la que mejor la identifica, aunque posea también algunos “cultos religiosos comunitarios”. Entre ese especialista de lo religioso –que en otros lugares es conocido como ‘chamán’– entre los pemones es llamado “piasán”, que etimológicamente significa “antepasados” (pia-san= antepasado-s). El piasán tiene un aprendizaje largo, a base de ayunos, toma de tisanas alucinógenas, que le llevan al trance y las alucinaciones, donde entra en contacto con el mundo de los pia-daktai, los potorí de cada animal existente y los seres fantásticos (según nosotros, etic cultural), pero verdaderos para ellos (emic cultural). En esa “experiencia religiosa” adquiere conocimientos especiales sobre el modo de vida primigenio e idílico, así como sobre las enfermedades (conociendo sus causas, remedios y fórmulas mágicas) para solucionar los males del presente (sereware).

8 C. DE ARMELLADA, *Pemonton taremurú. Invocaciones mágicas de los indios pemón*, UCAB, Caracas 1972, 15.

Respecto a los “cultos religiosos comunitarios”, considero que, aunque en sentido estricto no los hallemos dentro del *modus vivendi* del pemón, sí hay múltiples expresiones comunitarias de lo pemón que están cargadas de experiencia de vida —relacionadas con lo numinoso— como puede ser el ir un grupo de varones de caza e invocar juntos a los potorí para tener éxito en la faena. La cultura pemón tradicional carece ciertamente de cultos eclesiásticos.

Referente al concepto de un Ser Supremo o Dios— en opinión de la antropóloga A. Butt Colson— no hay indicios de que los Kapón (Akawaios y Patamona) o los Pemón alguna vez mantuvieron la creencia en un espíritu supremo o divinidad comparable con la noción cristiana de Dios. Ellos conciben un nivel tope máximo del cosmos que contiene una energía no-personal que es luz radiante e iluminación (*auka*), la cual está localizada en el ‘sitio del sol’ (*wei*), donde se difunde a todo el resto del cosmos. Ella penetra la materia o cuerpo (*esak*), haciéndose así individualizada y personalizada en cada ser viviente. A un grado mayor o menor, todas las formas vivientes poseen algo de esta energía, que viene a ser su espíritu o alma (*ekatón*), y están viva a causa de ella⁹.

1.2. Valor del mito y el rito

El mito y el rito son las dos mediaciones culturales principales a través de los cuales se vehicula el sentido de lo religioso. Por ello, veremos el sentido y valor de estas dos categorías culturales.

1.2.1. El mito, catalizador de la etnia

Si para muchos no-indígenas el mito es sinónimo de cosa que no sirve, de algo pagano, de una narración cargada de fantasía, para los indígenas —sin embargo— es el eje de la comunidad que explica todas las cosas del espacio y tiempo en que viven, y que da razón del porqué son los que son y viven como viven¹⁰. Esto se aplica con toda verdad al mito entre los pemones. El mito

9 Cfr. A. BUTT COLSON, *La naturaleza del ser. Conceptos fundamentales de los Kapón y Pemón (área del Circuí-Roraima de las Guayanas)*, en AA.VV, *Las religiones amerindias, 500 años después*, Abya-Yala, Quito 1989, 80.

10 Cfr. M. ELIADE, *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid 1973, 23.

viene a ser la memoria colectiva, el vínculo de identificación, la conciencia que tienen de sí mismos. El mito, de este modo, conserva y protege la vida de la comunidad indígena y de cada uno de sus miembros.

El mito no posee un contenido fijo e inflexible marcado desde antiguo, sino que dicho contenido –aun manteniendo un núcleo permanente– es enriquecido por las situaciones actuales. Es decir, en el mito se intenta explicar y buscar el sentido a los problemas y acontecimientos hodiernos. En este sentido, en el mito se va haciendo una relectura del pasado a la luz de la situación presente. Esto también lo hizo el pueblo de Israel, cuando del “éxodo”, acontecimiento central, fue haciendo continuas relecturas a través de su historia, según los momentos cruciales por los que pasó, y que ha quedado plasmada en el libro del Exodo, el profeta Isaías y los Salmos (135), entre otros¹¹.

Para resumirlo, me sirvo de unas palabras de Carlos Mester:

El mito es como el catalizador de la vida de la tribu; es la llave que posee el indio para leer e interpretar todo lo que existe y sucede en la ida y en la historia. El mito es como la enciclopedia de la tribu. En él está todo. Es la tradición, su norma de vida, su ley, su medicina, su pasado, su presente y su futuro. Todo lo que es importante para la vida de la tribu, en él se encuentra. El mito es como ‘Biblia del Indio’, es la expresión de su visión del mundo, de la vida, de la naturaleza y de la conciencia que la tribu tiene de sí misma, como tribu. O mejor, el mito es el ‘Antiguo Testamento de la Tribu’¹².

El mito pemón viene recogido básicamente en sus leyendas (panton) que recitan los ancianos a sus hijos y nietos. Esta transmisión oral se ha convertido en “tradición”, que con un grado de variación se mantiene en las diversas comunidades pemonas. Este es el sistema de aprendizaje ‘vital’, aunque hoy también se hayan codificado muchos de esos relatos por escrito.

Sin embargo, entre los pemones, esa transmisión de costumbres, prohibiciones sociales y comportamientos del grupo también se vehiculan a través de los “tarén”. Estos ensalmes mágicos, se inician con un enlace con

11 Cfr. J. A. DE LA TORRE ARRANZ, *Evangelización inculturada y libertadora*, Ed. Abya-Yala. Quito 1989, 116.

12 C. MESTERS, *Consideracoes sobre a catequese dos povos indígenas*, en C. MESTERS- P. SUESS, *Utopia cativa. Catequese Indigenista e Libertacao Indigena*, Vozes, Petrópolis 1986, 39.

los tiempos ancestrales, con el mundo de los pia-daktai donde reinaba la salud y la hermandad universal. Llegar a conocer esos tiempos primigenios y sus remedios, permite al piasán remediar los males presentes, que son una repetición de los antiguos. El hoy se soluciona recurriendo a los mismos remedios del pasado, porque a iguales males, iguales remedios.

1.2.2. El rito, como actualización del mito

El rito da a los participantes la experiencia de sanar, de vivir, de conectar con el mundo sagrado primitivo. El padre de familia pemón que invoca un tarén a favor de su hijo, lo hace de un modo muy elemental y con un ritual muy simple. Sin embargo, los especialistas, como los piasán, sí mantienen una estructura común del ritual¹³: a) una narración de cómo comenzó un mal o una enfermedad; b) presentación de un contrario a ese mal; c) fórmula usada que se constituye en tarén o remedio; d) nombre o nombres que el piasán utiliza para nombrarse. Se pudiera decir que entre los pemones los rituales religiosos están vinculados exclusivamente con los tarén. Estos ritos tarénicos son una actualización del mito.

“En el rito se vive, se conmemora y celebra el sentido vital, cósmico, humano y transcendente que el mito busca para la humanidad”¹⁴. El rito prueba y da certeza de que los horizontes de esperanza y mundo mejor –al que el pemón aspira– y que ya propone el mito, tienen la posibilidad de ser vividos hoy por sujetos históricos concretos.

1.3. Teología india (indígena)

La “teología”, en su originalidad etimológica griega, es un “hablar sobre Dios”, que en el transcurso de la historia ha ido tomando expresiones concretas. El período medieval marcó la pauta de una teología eminentemente discursiva y argumentativa¹⁵. Pero también hay también hay otro modo de hacer teología

13 Cfr. C. ARMELLADA, o.c., 14.

14 J-A.GUERRERO, *Teología india*, texto computarizado inédito, 2.

15 Cfr. P. SUESS, *Mediaciones metodológicas de la teología cristiana como presupuestos para la práctica misionera*, en AA.VV., *Teología india. Primer encuentro taller latinoamericano*. México, Abya Yala, Quito 1991, 88-89.

con características narrativas y mítico-simbólicas. Del primer estilo es la teología occidental cristiana. Del género narrativo es la teología contenida en los evangelios bíblicos. También los mitos indígenas ‘hablan de lo religioso’ –y por lo mismo son ya teología– desde la narrativa y la simbología.

La teología india (o indígena) es un hablar sobre lo religioso de la religión indígena. Este decir, es más experiencia de fe y sabiduría de vida que discurso organizado. Así, la ‘teología india’, tal y como es entendida por uno de sus mentores, Eleazar López, consiste en “el conjunto de experiencias y de conocimientos religiosos que los pueblos indios poseen, con los cuales explican, desde milenios hasta el día de hoy, su experiencia de fe, dentro del contexto de la visión global del mundo y de la visión que los demás tienen de estos pueblos. La Teología India es, por tanto, un acervo de prácticas religiosas y de sabiduría teológica popular, del que echan mano los miembros de los pueblos indios para explicarse los misterios nuevos y antiguos de la vida”¹⁶. Esta teología será llamada también en otro momento, teología india-india, para diferenciarla de la teología india-cristiana.

En el caso de los pemones sus “panton” (mitos) son ya un hablar de ‘lo sagrado’, son ya teología narrativa y simbólica. Asimismo los ‘tarén’, son ante todo una experiencia espiritual donde se entra en contacto con ‘el mundo sagrado de los orígenes’, del que se apropia beneficios y los remedios para la salud perdida. Esta experiencia ya es ‘teologal’, y al ser pensada o descrita pasa a ser “teológica”, aunque no siempre se llegue a codificar. No cabe duda que quienes más pueden y deben aportar son los mismos pemones dueños de esa sabiduría y experiencia milenaria, de la cual nosotros –los advenedizos– queremos ser amigos solidarios en este camino del pueblo pemón por labrarse un futuro más halagüeño desde su identidad cultural y su experiencia religiosa.

16 E. LOPEZ HERNANDEZ, *Prólogo, teologías indias de hoy*, en Panamá 1993, 25, citado por N. SARMIENTO, *Caminos de la Teología India*, Verbo Divino, Cochabamba 2000, 118. Los primeros mentores de la reflexión sobre las tradiciones religiosas indígenas, denominaron a esto “teología india”. Esta expresión es elegida para remarcar la historia de explotación y marginación sufrida por las etnias precolombinas. Sin embargo, considero más apropiado utilizar la expresión “teología indígena”, en correlación con el uso acertado del vocablo “indígena”. En este trabajo utilizaremos de forma indistinta y como sinónimos, las expresiones “teología india” o “teología indígena”.

2. NUEVAS PERSPECTIVAS DE LA IGLESIA CATÓLICA

Se constata en la Iglesia Católica, en las últimas décadas, un cambio sustancial de perspectiva referente a su relación a las otras religiones, fes y culturas. Este giro copernicano de la Iglesia Católica (con una dominante teología de raíz greco-latina) se puede sintetizar, para no extendernos, en tres cambios actitudinales y teológicos que formulamos de este modo: 1) del monoculturalismo a la inculturación e in-religionación; 2) del desprecio por las otras religiones y fes cristianas al reconocimiento de la verdad y al diálogo interreligioso; 3) del exclusivismo soteriológico al inclusivismo universal.

2.1. Del monoculturalismo a la inculturación y la in-religionación

La fe, como encuentro experiencial con Jesucristo, trasciende la realidad cultural, es decir, no se la puede limitar a los sujetos de una cultura determinada. La experiencia de la resurrección no se cerró ni en Palestina ni en la cultura judía, y tampoco en la mentalidad helenística. Sin embargo, los sujetos de la experiencia estaban inmersos en un lugar concreto, en una historia determinada y en una cultura particular. Lo metahistórico se encarna, se hace accesible para los sujetos en sus propias categorías histórico-culturales. Así el apóstol Mateo, de origen judeopalestinense, plasma su experiencia y la de su comunidad en categorías semitas. Juan, el más joven de los doce apóstoles, plasma su visión religiosa en categorías helenísticas para que sus destinatarios judeo-helenistas entendieran la buena noticia (evangelio) de Jesús. Pablo o Lucas escriben para los paganos convertidos al cristianismo, en su mayoría poseedores de una cultura griega.

Este proceso de verter la experiencia de fe en otras categorías culturales y en otros mundos es la matriz de la “inculturación”. Esta experiencia que la Iglesia supo realizar —guiada por el Espíritu— en sus primeros siglos, se vio truncada en el siglo X. Aunque en los siglos siguientes hubo misioneros valientes que auparon este proceso, como totalidad se vio estancada la inculturación. Sólo con el Vaticano II se vio alentada en América Latina la reflexión y praxis inculturadas, pasando así de la omnipresencia de un único modelo cultural a aceptación y valoración de otras matrices culturales autóctonas.

Hoy en día, el camino de la inculturación hay que recorrerlo para ser fieles a la fe que hemos recibido y queremos comunicar alegremente a otras

personas que tienen derecho a escuchar este mensaje liberador en sus propias categorías culturales y existenciales. En teoría, es un principio conquistado en la Iglesia Católica, aunque la práctica va más lenta, al encontrar obstáculos y recelos en su implementación. No olvidemos que para que la inculturación de la buena noticia de Jesús —lo verdaderamente importante— sea acogida con credibilidad es significativamente influyente la inculturación de las mediaciones (como es el caso de la inculturación del misionero, y la inculturación de la Iglesia en sus diversos ámbitos).

El P. Arrupe, quien fuera general de los Jesuitas, aquilató con bastante acierto esta categoría teológica, cuando afirmaba que “la inculturación es la encarnación de la vida y del mensaje cristiano en un área cultural concreta, de modo que no solamente esta experiencia se exprese con los elementos propios de la cultura en cuestión (lo que aún no sería sino una adaptación), sino que esta misma experiencia se transforme en un principio de inspiración, a un tiempo norma y fuerza de unificación, que transforma y recrea esta cultura dando origen a una ‘nueva creación’”¹⁷.

La necesidad de adentrarnos como enviados y misioneros en las culturas indígenas, exige con mayor premura hincar el diente en la médula de su cosmovisión, como lo es la religión. A este proceso lo llamamos “in-religionación”, el cual implica en primer lugar un aprecio por su mundo religioso, para así poder llegar a un conocimiento objetivo del mismo. Sólo desde estas actitudes, a posteriori poder entablar un diálogo sereno y de mutuo enriquecimiento entre la comprensión religiosa indígena y la fe cristiana.

2.2. *Del desprecio al reconocimiento de la verdad y al diálogo enriquecedor*

Pese a que en el cristianismo ha tenido mucho peso el desprecio por las otras religiones, ya en los primeros tiempos de la Iglesia hubo cristianos que, siendo críticos con su cultura y sus mediaciones religiosas, se dieron cuenta de lo bueno y positivo que se hallaba en las otras culturas y religiones. A esta presencia entre los griegos de valores, ideas y praxis humanizadoras, san Justino (+165) la denominaba “semillas del Verbo”, que Dios sembró desde la eternidad. Y afirmaba que “todos los que han vivido conforme al Logos

17 *Letra del P. Arrupe sull' inculturazione*, en *Inculturazione. Concetti, problema, orientamenti*, CIS, Roma 1979, 145.

son cristianos, aunque fueran tenidos por ateos, como Sócrates, Heráclito y otros” (I Apología 46).

Esta intuición es recogida en el Vaticano II en sus diversos documentos, de los cuales sólo destaco aquí alguno más significativo: en las tradiciones religiosas no cristianas existen “por divina inspiración, cosas verdaderas y buenas” (OT 16); y “la Iglesia Católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, (...) no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres” (NA 2).

Esta perspectiva es recogida por el Documento de Santo Domingo, aplicado a los indígenas y haciendo un sincero reconocimiento del caminar de Dios por su religión, así como la constatación de múltiples valores culturales: “La presencia creadora, providente y salvadora de Dios acompañaba ya la vida de estos pueblos. Las ‘semillas del Verbo’ presentes en el hondo sentido religioso de las culturas precolombinas, esperaban el fecundo rocío del Espíritu. Tales culturas ofrecían en su base, junto a otros aspectos de purificación, aspectos positivos como la apertura a la acción de Dios, el sentido de la gratuidad por los frutos de la tierra, el carácter sagrado de la vida humana y la valoración de la familia, el sentido de la solidaridad y la corresponsabilidad en el trabajo común, la importancia de lo cultural, la creencia en una vida ultraterrena, y tantos otros valores que enriquecen el alma latinoamericana” (SD 17). Y en el 245 afirma: “Estos valores y convicciones son frutos de ‘las semillas del Verbo’ que estaban ya presentes y obraban en sus antepasados para que fueran descubriendo la presencia del Creador en sus creaturas: el sol, la luna, la madre tierra, etc”.

En la actualidad, en el plano de la comprensión de la revelación, se transita el camino del “pluralismo asimétrico”, dejando atrás el “exclusivismo” (fuera de la Iglesia católica no hay verdad y todo es error) o el inclusivismo obligado (que aún reconociendo un grado de verdad en otras religiones o fes

cristianas, se salvaban en cuanto eran miembros de la Iglesia como ‘cristianos anónimos’, lo que no dejaba de ser para muchos insultante este título, por no respetar la identidad del sujeto, como si a nosotros nos llamaran ‘musulmanes anónimos’¹⁸.

El pluralismo asimétrico constata “la universal presencia reveladora y salvífica de Dios, que lleva a afirmar que, a su modo y en su medida, todas las religiones son verdaderas”¹⁹. Este pluralismo asimétrico da cuenta de que cada religión ha tenido un origen y un desarrollo independiente y particular, con una acogida distinta de lo divino en su recorrido histórico, de ahí que hablemos de “asimétrico”. Sin embargo, el ‘pluralismo’ no puede ser sinónimo de que todo es igual, que no hay diferencia, pues en realidad se trata de religiones desiguales (objetivamente hablando) en su autocomprensión y en su práctica. Tampoco se puede caer en la tentación de buscar una religión ‘común’, buscando un coincidente denominador, haciendo una ‘religión a lo esperanto’, lo cual llevaría a autonegar en toda religión características que la distinguen de las demás, pero que son parte de su identidad.

El cristiano no puede ni negar ni relativizar el sentido de ‘culminación definitiva’ de la revelación dada por Dios Padre en la persona de Jesucristo, el cual centró su vida y mensaje en el Padre y su reino (teocentrismo jesuánico). Esta verdad no quita, ni dejar de reconocer, que en las otras religiones también

18 J. DUPUIS, en su obra *“Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso”*, Sal Terrae, Santander 2000, intenta, a la hora de abordar la realidad de la pluralidad de religiones, salir del esquema trinómico (exclusivismo, inclusivismo y pluralismo). Sin embargo, no se ve clara su propuesta alternativa, que podríamos calificar de ‘paradigma de la cristología trinitaria’, cuando afirma que “el modelo de la cristología trinitaria, la iluminación universal por parte de la Palabra de Dios y la vivificación por parte de su Espíritu hacen posible descubrir, en otras figuras y tradiciones salvíficas, elementos de verdad y gracia no explicitados con el mismo vigor y claridad en la revelación y manifestación de Dios en Jesucristo” (pág. 569). Y añade ahí mismo: “La verdad y la gracia que se encuentran en otras partes no deben quedar reducidas a ‘semillas’ o ‘escalones’ que deben ser simplemente utilizados y después sustituidos en la revelación cristiana”. Dupuis, siguiendo la opinión de E. Schillebeeckx, también se pregunta pertinentemente si el pluralismo religioso es un fenómeno de hecho, y que Dios permite, o por el contrario éste lo quiere positivamente, y entraría dentro de su designio divino, pues desde el inicio Dios se ha manifestado de múltiples formas a los diversos pueblos y culturas sobre la faz de la tierra (cfr. Heb 1,1), provocando multiformes respuestas religiosas de los seres humanos a la autocomunicación divina. Sin embargo, no nos explayaremos en esta última cuestión, que dejaremos para mejor ocasión.

19 A. TORRES QUEIRUGA, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Sal Terrae, Santander 2005, 141.

hay verdad. En la persona de Jesús se habrían dado las claves fundamentales de la revelación, lo cual no significa que el cristianismo, como realización histórica concreta haya alcanzado la plenitud, pues siempre es deficiente y cargada de limitaciones. Más aún, diversos aspectos, pueden estar mejor logrados en la práctica creyente en otras religiones que en el cristianismo católico, como de hecho podemos constatar en religiones asiáticas o indígenas. De ahí que, la dinámica entre las religiones es de reconocimiento, de diálogo y de ‘mutuo enriquecimiento’, siguiendo el criterio evangélico de “dar gratis lo que se ha recibido gratis” (Mt 10,8).

2.3 Del exclusivismo soteriológico al inclusivismo universal

Del criterio clásico y mal interpretado de que “fuera de la Iglesia no hay salvación²⁰” (exclusivismo soteriológico) se ha pasado al criterio “inclusivista universal”, siguiendo la revelación bíblica donde se establece la propuesta divina de “la salvación universal”. Así nos lo afirma, entre otros, san Pablo: “Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1 Tim 2, 4).

Ese es el deseo de Dios, pero la salvación no se labra sin nosotros. Por eso, el criterio definitivo soteriológico –en lo que toca a la sinergia humana– no está en lo que sabemos de Dios, lo que conocemos de El, o lo que hemos profesado de El –pues todo esto tiene que ver con el ámbito del conocimiento y la revelación–, mientras que la salvación hace referencia a la ‘praxis del amor’, como lo señala el evangelio de san Mateo (25,31ss) en el juicio final. Y en este sentido, todos los seres humanos no sólo estamos llamados a la salvación, sino que Dios ha puesto en nuestras manos las herramientas para que así sea. Nos ha dado la inteligencia y sobre todo la capacidad de amar a El y a los demás. Y quien lo hace se pone en el camino de la salvación, sea de la religión que sea, o incluso se declare ateo.

El Vaticano II reafirma esta voluntad salvífica universal de Dios, y en lo relativo a los no cristianos reconoce que quienes siguen el camino de Dios

20 Hay que hacer notar que el teologúmeno “fuera de la Iglesia no hay salvación” lo formula San Cipriano en el siglo III, refiriéndose a la invalidez del bautismo administrado por los herejes, en un contexto de persecución política y pugna intraeclesial. Al desconocer la situación concreta en que surgió este teologúmeno frecuentemente se malinterpreta, al extrapolarlo sin más. Cfr. P. SUESS, *o.c.*, 105.

pautado en su conciencia y en su religión pueden conseguir la vida eterna (LG 16). Y esto no sin la gracia de Dios, al igual que los cristianos y católicos.

3. ARTICULACIÓN ENTRE LA TEOLOGÍA INDIA-INDIA Y LA FE CRISTIANA = TEOLOGÍA INDÍGENA-CRISTIANA

En el camino de la relación entre la fe cristiana y la tradición religiosa indígena, hay que comenzar, aunque sea brevemente, aquilatando lo que entendemos por “fe cristiana”. También nos damos cuenta de que la mayoría de los indígenas ya son cristianos, y que ello no es ni puede ser indiferente, sino que acarrea una serie de exigencias y retos.

Uno de los objetivos de estas líneas, desde su comienzo, era presentar propuestas de articulación de lo cristiano con las religiones indígenas, que intentaremos llevar a cabo centrándonos, una vez más, en la tradición religiosa pemón.

3.1. La fe cristiana

La “fe” hace relación no tanto a un conocimiento sino a la relación con alguien. Al “fiarnos de alguien”, solemos decir, ‘tengo fe en fulano’. Por eso la fe cristiana, en primer lugar hace relación a ‘alguien y no a algo’, es decir, la fe cristiana es ante todo, el encuentro con Alguien que tiene nombre (Jesucristo), que nos ha cautivado, seducido y enamorado. Por eso, la fe es en primera instancia es iniciativa de Dios, don.

En un segundo momento la “fe” es respuesta humana, como “conversión”, cambio de vida, y consiguiente “seguimiento” (hacer lo que El hizo). Este seguimiento no es imitativo, sino que implica asumir los criterios e intuiciones de Jesús y recrearlos para nuestro hoy y aquí, tomando el relevo del Maestro. Por ello algunos lo prefieren llamar “proseguimiento”. En este caminar experimentamos a Jesús como el Salvador e Hijo de Dios, y así lo proclamamos y confesamos ante los demás.

3.2. La opción del indígena por lo cristiano y sus consecuencias

La mayoría de las comunidades indígenas son ya cristianas. Son pocos los indígenas que viven únicamente según su primigenia religión. Muchos grupos indígenas han sintetizado admirablemente la fe cristiana con su cultura y religión originarias. Ha sido un intento de inculturación.

Hay que reconocer que la presentación de la fe cristiana a los indígenas por parte de los misioneros (de origen europeo u occidental), fue vertida en categorías greco-romanas, con expresiones de religiosidad popular fraguadas en la Edad Media. Inevitable el misionero, como cualquier ser cultural, trabaja con las categorías propias de su cultura. Pero en la tarea evangelizadora también debe, el apóstol, hacer el esfuerzo por adentrarse lo más posible en el mundo cultural de aquellos a quienes se lleva el anuncio del evangelio, y en definitiva inculturarse. En este sentido el misionero debe abrirse al indígena y dejarse convertir por éste.

Sin embargo, el indígena tampoco escapa al requerimiento de la conversión. La primera y principal conversión es en relación a la persona de Jesucristo y su evangelio. Este cambio existencial, este cambio de 'señor' en la vida, lo tiene que realizar todo seguidor de Jesús, sea de la cultura que sea, y tenga ésta o no, matriz cristiana. Ante Jesús nadie queda indiferente ni neutral, hay que definirse y decidirse, a favor o en contra.

El indígena asimismo tiene que realizar una segunda conversión que tiene que ver más con la cultura, que propiamente con la fe. Reconociendo la matriz cultural a través de la cual ha recibido el mensaje del evangelio, y todas ellas tienen sus limitaciones, el indígena ha de hacer el esfuerzo por verter ese mensaje del evangelio en categorías autóctonas, lo que sería un proceso de inculturación. Al indígena convertido a Jesucristo es a quien le toca fundamentalmente recrear el seguimiento de Jesús en su propio medio social, siendo crítico con su propia cultura, como Jesús lo fue con su cultura judía y todo cristiano debe serlo con la suya.

En este proceso de simbiosis entre lo indígena y la fe cristiana, en muchos grupos ya no partimos de cero. En el caso del mundo pemón y de otros grupos circunvecinos del Roraima, tenemos la experiencia del "aleluya" y del "chochimán". Ambas expresiones religiosas articulan bien el binomio de lo pemón y lo cristiano. De la evangelización anglicana en la Guyana Inglesa del siglo XIX, los indígenas circunvecinos del Roraima consiguieron tomar lo

sustancial del cristianismo y congeniarlo con elementos de su cultura, hasta convertirse en una expresión nueva, y suya, por ser asumido libremente. En estas manifestaciones religiosas se combinan la oración, los cantos, las danzas y los trances. El aleluya fue fundado por un makuxí, de nombre Bichiwön, en 1880, tras regresar de un viaje de la región de Georgetown²¹. El fue el primero que a través del trance entró en la esfera de la iluminación de Dios, según afirma el mismo. Esto mismo es lo que hoy los seguidores de esas tradiciones persiguen, que su alma se eleve hasta la esfera de lo divino, para tener una comunicación y conocimiento especiales.

Los mitos sincréticos son también otra demostración de la adquisición de lo cristiano por parte del indígena, y de cómo caló en lo más hondo de su existencia, entrando a formar parte de sus mitos. Hay ejemplos de ello en la etnia makuxí como también entre los pemones.

Es precisamente al indígena a quien le toca hacer esa simbiosis entre la propia tradición religiosa y la fe cristiana, que siendo primeramente experiencia religiosa, luego debe ser reflexionada, mostrándose como “teología india-cristiana”.

3.3. Retos de la teología indígena-cristiana

En este momento de la secuencia reflexiva, señalaremos retos comunes y pertinentes a “teología indígena-cristiana”, sin desconocer que lo que palpamos concretamente son “teologías” particulares indígena-cristianas, pues son plurales, al igual que sus culturas y religiones. Sin embargo, por las características comunes existentes entre ellas, y por razones de claridad y metodología, es conveniente hablar también de una “teología indígena cristiana” más general y abstracta.

Buscaremos respuestas, a los retos comunes, desde lo particular pemón, a fin de que sirvan de punto de apoyo –al modo de Arquímedes- para abrir caminos a otras tradiciones religiosas en esta articulación de la fe cristiana y la reflexión indígena. Formulamos los retos en forma de pregunta, en diversas áreas teológicas:

21 Cfr. E. AMODIO, *La mitología sincrética makuxi. Textos, análisis y perspectivas*, en AA.VV., *Las religiones amerindias 500 años después*, Abya-Yala, Quito 1989, 97.

A) REFERENTE A LA HISTORIA SALVÍFICA: ¿Cómo articular la historia de salvación comprendida linealmente y la cosmovisión cíclica del indígena?

Con el concepto ‘lineal’ de la historia de la salvación, más que indicar la ausencia de altibajos en la misma, a lo que apunta es al ‘sentido de su inicio y de su fin’ (Cristo alfa y omega). Ese intermedio no tiene por qué ser lineal, sino que puede ser en espiral, que por otra parte se parece más a la realidad real. Este sentido de espiral explica mejor la característica del rito católico –que siguiendo una secuencia cíclica, como es el año litúrgico– se encaminada a la plenitud. Característico del cristianismo es que la historia tiene “sentido” y que Dios es el Señor de la misma, y no tanto sus representaciones. Para el indígena pemón, “su historia” también tiene razón de ser, “sentido”, y está llamada a mejorarse en el presente y abierta al futuro, lo cual sobrepasa la historia como mera repetición sin más del pasado (historia cíclica cerrada).

El pemón mira al “pasado” con añoranza de los tiempos iniciales de la fraternidad universal, al modo del paraíso terrenal (protología) que añora el hagiógrafo bíblico. Como el ser humano envidioso echó a perder ese momento primigenio (piadaktai), el pemón aspira a que en el devenir histórico se vaya recomponiendo la armonía y fraternidad perdidas. El cristiano asimismo apuesta por un mundo, que a través de su devenir histórico, se vaya instaurando “el reino de Dios”, reino de paz y fraternidad. Este presente está llamado a una plenitud, a una escatología, donde lo que dejemos de alcanzar en esta historia lo conseguiremos en la metahistoria. En este sentido, el hoy del cristiano mira eminentemente hacia el ‘futuro’ que está en las manos de Dios (sentido escatológico), pero desde las huellas dejadas en el pasado; mientras que el hoy del pemón mira al ‘pasado’ (sentido protológico o inicial), pero para después dar las pisadas adecuadas en el futuro y en el presente. Así escatología y protología se encuentran, pues son dos momentos de una misma historia, del mundo querido por Dios, bien sea cuando lo soñó y creó inicialmente (protología), o cuando lo fue construyendo posteriormente en el devenir de los tiempos (escatología). Así, la escatología antes fue protología.

B) REFERENTE A LA REVELACION: ¿Cómo articular la revelación bíblica y la revelación en los pueblos indígenas?

Siguiendo el planteamiento de Carlos Mester antes expuesto, donde el mito es la biblia del pueblo indígena, se puede afirmar que la historia de cada pueblo indígena contenida en sus mitos y tradiciones es “revelación” por parte

de Dios a ese pueblo, ya que en ella se perciben signos de la presencia de Dios, como en sus valores, que son fruto del Espíritu y simientes del Verbo. Esta 'revelación' a cada pueblo vendría a ser su 'antiguo testamento', el cual se abre al Nuevo Testamento, que es Jesucristo. Abrirse a 'la novedad Jesús' fue invitado el pueblo judío, y lo está cada pueblo y cada persona a través de la historia. Desde esa buena nueva acogida, cada pueblo indígena, como el pemón, tendrá que releer su pasado histórico y cultural.

El hecho de que Dios vaya hablando a los diversos pueblos, no menoscaba el carácter "normativo" de los libros bíblicos para todos los creyentes, pues en ellos Dios nos ha querido dejar un referente, una palabra especial que balice el discernimiento de la revelación que acontece en cada pueblo, para así evitar el subjetivismo o dejarnos llevar por caminos equivocados. Las escrituras, relatos y mitos de los pueblos indígenas —a través de los cuales Dios se ha manifestado— "pueden contribuir a explicar y a tornar más clara la 'revelación bíblica', la cual es el ápice de la revelación de Dios y el 'criterio normativo último' con el cual cualquier otro tipo de revelación ha de ser confrontada. No hay que ver aquéllas como opuestas a esta revelación bíblica, sino en correlación a ella y orientada hacia la revelación plena y definitiva dada en Jesucristo"²².

C) REFERENTE A LA COMUNION INTRATRINITARIA: ¿Cómo articular la perijòresis (comunidad intratrinitaria del Dios cristiano), con el concepto de Dios como Madre? Y ¿cómo queda el Espíritu Santo?

Hay realidades de la fe cristiana, que son novedad para todos, y también para el indígena, como el sentido trino y uno de Dios. Sólo Jesús conocía al Padre y al Espíritu. El nos lo ha dicho. Y también se lo está diciendo al indígena cristiano. Debe ser asumido así desde la fe. No hay referente racional. Porque nos fiamos de Jesús, nos fiamos también de lo que nos dice en su palabra acerca del 'Dios comunión', y de la familia divina. El amor entre el Padre y el Hijo ha engendrado el Espíritu Santo, el cual actúa donde quiere y cómo quiere en todos los pueblos y personas.

Los pemones aunque no tengan el concepto de dios, sí aceptan en su cosmovisión 'un ámbito de los espíritus' que actúa sobre ellos. A ese mundo sólo acceden los especialistas, los piasan o chamán.

22 J.A. DE LA TORRE, *o.c.*, 138-139.

El sentido de “maternidad” en Dios no encuentra contradicción en el cristianismo, donde –como dijo el Papa Juan Pablo I– Dios es Padre, pero más aún es Madre. El concepto de padre y madre sólo los podemos aplicar ‘analógicamente’ y en cuanto son reveladores de cualidades propias del buen padre y de la buena madre, más no de su condición sexual, porque Dios Padre no tiene sexo, que es una condición solamente terrena. Así cuando aplicamos el concepto “madre” a Dios estamos señalando algunas características de éste, como el amor, la misericordia, la entrega, y dador de vida, entre otras.

D) REFERENTE A LA CRISTOLOGIA: ¿Cómo articular el valor de las religiones y sus mediaciones, con la mediación histórica de Jesucristo como único salvador y palabra definitiva de Dios a los hombres? ¿Se puede dar a Jesús algún otro nombre o título?

La mediación inexorable de Jesucristo no opaca las otras mediaciones históricas y personas a través de las cuales Dios se ha ido revelando a los pueblos indígenas. Pues Dios ha hablado de muchos modos y formas a través de la historia a los diversos pueblos y culturas, como recuerda el comienzo de la carta a los Hebreos (1,1), pero en la plenitud de los tiempos envió a su hijo Jesucristo. Entre los pemones hay personalidades que han sobresalido por su relación con lo divino, por su sentido ético y por la autoridad ante el grupo, que claramente han sido mediaciones de Dios.

El modo de nombrar a Jesucristo tampoco es unívoco, de hecho ya en el NT se le da el título de “Hijo de Dios” (los judeopalestinos), de “Señor o Kyrios” (los judeohelenistas) y de “Logos” (los helenistas). Hoy las comunidades indígenas reivindican la posibilidad de darle otros títulos de acuerdo a su religión o cultura (Jesús es el médico, Jesús es el fuego nuevo...). Entre los pemones se habla de Dios como “Potoritó”, a Jesús como “Potorito Mumú” y al Espíritu como “Ekatón”. En esta tarea se debe hacer justicia, es decir, no se debe traicionar lo que ya se nos ha manifestado de El en la revelación bíblica.

E) REFERENTE A LA CREACION: ¿Cómo articular al Dios trascendente y creador del cristianismo con un inmanentismo sin creador?

Ciertamente hay tradiciones religiosas, como los pemones, donde no existe propiamente un hacedor primero ni que sacara las cosas de la nada. Sí se ubican las creaciones en sus tiempos ancestrales, pero siempre dentro de la historia y como creaciones segundas, porque el mundo se da por hecho, sin

más explicación. Así entre ellos hay una explicación del cosmos (cosmología), más no de sus orígenes (cosmogonía). El sentido del cosmos que tiene para el pemón, no es óbice para reconocer al hacedor primero, a la causa primera, pues de las demás causas ellos dan explicación en sus mitos. Sus relatos son etiológicos.

El libro del Génesis, en sus primeros capítulos, lo que en definitiva nos quiere transmitir es que Dios es el creador de todo lo existente y que todo lo hizo bien. Esta verdad es perfectamente aceptable y compatible con el esquema religioso de la religión pemón, pues le enriquece al reforzar el sentido y armonía del cosmos.

Entre los pemones no hay visos de panteísmo, aunque en el piadaktai había una fraternidad universal, donde el pemón-hombre se podía casar con la pemona-tigresa. Distinguen claramente entre los seres humanos y los seres del ‘ámbito divino’, aunque éstos inciden sobre aquéllos.

F) REFERENTE A LA ANTROPOLOGIA: ¿Cómo articular el concepto de persona entre el cristianismo y la visión pemón?

Para el pemón, el ser humano es una composición de cuerpo (esak) y alma (ekaton), fruto de su sentido empírico y de su experiencia. El ekatón mora en el cuerpo, extendida por todos los miembros a los que vivifica. El alma es el vigor del cuerpo. Este ekatón con frecuencia tiene sus ‘salidas’ del cuerpo, como ocurre con los sueños o los vahídos. Pero en ocasiones esa salida de viaje es sin retorno, es decir, acontece la muerte. Para el pemón no tiene un concepto pesimista de la misma, ya que el amor la vence. Para él, la muerte es el final de la vida terrestre, más no del amor, pues el ser fallecido que ha sido amado en vida vuelve de nuevo a la casa de su parentela. Esta alma ya no entra en su viejo cuerpo, al que catalogan como “bagazo de mi caña o cortezas de mi piña”, sino que entra en la casa y se posa, como casi invisible e ingrávida que es, en una tela de araña. Esta alma, que cristianamente diríamos resucitada, se presenta a modo de una nubecilla o plumón blanco.

Aunque los pemones no hablen de resurrección ni la refieran a Jesucristo, ciertamente en su antropología se muestra un sentido de transcendencia, con gran parangón antropológico con el cristianismo.

G) REFERENTE A LA ECLESIOLOGIA: ¿La Iglesia de Jesús no puede utilizar otras categorías y mediaciones que no sean las greco-romanas, asumiendo un rostro indígena?

Lo central de la Iglesia no son las estructuras, sino la continuación de la misión de Jesús. Si en un primer momento los seguidores de Jesús eran judíos, y la Iglesia tomó características judeo-palestineses, poco tiempo después, con Pablo, la Iglesia se abre a nuevas formas y expresiones. En los siglos siguientes se abrió al mundo de los pueblos germanos, y así sucesivamente. Por ello, hoy no debería haber ningún problema en que se abriera a la matriz indígena, pues el espíritu de la inculturación es la que ha animado a la Iglesia por bastante tiempo.

La Iglesia con rostro indígena no debe ser menos Iglesia que las demás expresiones que hoy existen. La catolicidad no es un concepto geográfico (estar por todo el mundo), sino teológico (estar en comunión y solidaridad con las otras iglesias). La iglesia católica no es una multinacional que tiene franquicias o sucursales regadas por el mundo, sino que la iglesia universal se realiza en la iglesia particular, cada una es una auténtica expresión del ser iglesia, y la iglesia indígena debe tener su propio rostro²³.

H) REFERENTE A LA MORAL: ¿Es posible otra moral dentro de la Iglesia que siga la matriz indígena y no la greco-romana?

Es un tema muy sensible, pero no por ello podemos negar que muchas de las aseveraciones morales, como por ejemplo en el campo de la sexualidad, están marcadas por un criterio ético del derecho romano, y que pudiera vivirse igualmente dentro de la Iglesia bajo otros criterios igualmente humanizadores, como pueden ser los de los pueblos indígenas.

El criterio definitivo para todas las matrices culturales, sea occidental o indígena, debe ser la revelación bíblica, y concretamente la praxis de Jesús. Desde ahí se debería poder establecer un discernimiento ad intra de la ética de la propia cultura y de la respuesta a situaciones históricas y culturales que pueden tener expresiones diferentes de acuerdo a las diferentes culturas, pero siempre siendo fieles al núcleo del evangelio. Cabe perfectamente hablar de un pluralismo ético que converge en la moral del reino, vivida y comunicada por Jesús de Nazaret.

23 Cfr. J. A. DE LA TORRE, *o.c.*, 139-140.

PRIMER CONGRESO DE TEÓLOGAS LATINOAMERICANAS Y ALEMANAS

“BIOGRAFÍAS, INSTITUCIONES Y CIUDADANÍA. TEOLOGÍA Y SOCIEDAD DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS MUJERES”

Hna. María del Pilar Silveira

Abstract

The emergence of academic women in the field of theology, is a reality in our Latin American and European church. This appeared in the First Congress of Latin American and German theologian women, “Biographies, Institutions and Citizenship. Theology and society from the perspective of women”, held in Buenos Aires, Argentina, from March 25th to 27th, 2008.

This high-level academic event called for exchange and thinking skills, since fruits of research done by theologian women and men were presented. As a result, I noticed that we women have a place in the theological field with a language and a way of expressing the revealed God, that is original, enriching and that manages to open new horizons in the church and society.

Keywords: *Women, gender, feminism, biography, theology and society, institutions, citizenship, church, family, rights of the poor, Christological faith, empowerment.*

-
- * **María del Pilar Silveira**, Misionera de Cristo Resucitado, Licenciada en Teología por la Pontificia Facultad de Teología del Uruguay, “Mons. Mariano Soler”, tiene Maestría en Ciencias Religiosas por la Pontificia Universidad Gregoriana. Esta elaborando su tesis doctoral en Teología en la Universidad Pontificia Javeriana de Bogotá a través del ITIPRI, (Instituto de Teología Internacional de Puerto Rico). Profesora de los Postgrados en Teología del ITER-UCAB y profesora del IUSPO-CER. Integra el equipo de Pastoral Universitaria en la Parroquia Universitaria “La Epifanía del Señor” en la Universidad Central de Venezuela. Publicaciones: “*La mujer en la Iglesia, “mayoría invisible” portadora de esperanza*”, en el número 40 de la revista Iter del mes de octubre 2006. “La relación, condición vital para ser discípul@s, María nos da ejemplo”, en la revista “Nuevo Mundo 2007”, número 213., En febrero y octubre de 2007. “*La mujer en la obra joánica*” en el Ier congreso de teólogas latinoamericanas y alemanas que se realizó del 25 al 27 de marzo de 2008, material digitalizado. Ponencia “*Vida religiosa discípula y misionera, experta en comunión y humanidad para que nuestros pueblos tengan vida*”, publicada en pagina web de CONVER.

Este evento, fue organizado por el Programa de Estudios “Teologanda” y el Foro de Teólogas Católicas Alemanas “Agenda”, los días 25 al 27 de marzo de 2008 en la sede de las facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador, área San Miguel (provincia de Buenos Aires). La idea surgió en el marco de un intercambio entre teólogas latinoamericanas y alemanas iniciado en el 2002.

La temática que se trabajó: “Biografías, Instituciones y Ciudadanía. Teología y sociedad desde la perspectiva de las mujeres”, se relacionaba con cuestiones abordadas en jornadas de estudio anteriores y se enmarcó en la proximidad de los bicentenarios de la independencia de los países latinoamericanos.

Las panelistas y las participantes invitadas que participaron, pertenecen a las nuevas generaciones de teólogas, aunque también acompañaron con su testimonio y experiencia algunas teólogas pioneras. Participaron además destacados teólogos y consultoras de otras disciplinas.

El total de participantes fue de 290, 241 mujeres y 49 varones de 18 países: Alemania, Argentina, Austria, Bélgica, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, EE. UU, El Salvador, España, México, Paraguay, Perú, Puerto Rico, Rep. Dominicana, Uruguay, Venezuela. Estuvieron presente 37 doctoras y doctores, 26 de teología y 11 de otras disciplinas. El total de licenciados y licenciadas fue de 79, 53 de teología y 26 en otras disciplinas.

A continuación detallaré el programa de las actividades realizadas.

PROGRAMA DE ACTIVIDADES

Martes 25 de marzo

9-10.30 Inscripción / Stands

9.45 Liturgia de llegada

10.45 Palabras de Apertura: Dr. Gonzalo Zarazaga , s.j.

11-12.30 Panel: “Teología, ciudadanía, Iglesia”

Dra. Virginia Azcuy, Dra. Margit Eckholt, Dra. Consuelo Velez Caro

12.30-13 Debate / coordina Lic. Marcela Mazzini

15 Mesas temáticas

16.30 Pausa café

16.45 Mesas temáticas

18.15 Pausa café

18.30-20 Panel: "Ciudadanía, ética y sociedad"

Dra. María Luisa Femenías, Dra. Sonia Montecino, Dra. Hille Haker

20-20.30 Debate / coordina Lic. Gabriela Di Renzo

20.30 Relatoría del día: Dra. Ana María Tepedino, Lic. Pilar de Miguel

Miércoles 26 de marzo

9-10.30 Panel: "Teologías, biografías y subjetividades nomádicas"

Dra. Barbara Andrade, Dra. Nancy Bedford, Dra. Marie Theres Wacker

10.30-11 Debate / coordina Dra. Mercedes García Bachmann

11 Pausa café

11.15 Mesas temáticas

15 Mesas temáticas

16.30 Pausa café

16.45-18.15 Panel: "Instituciones y empoderamiento"

Dra. Regina Ammicht, Lic. Graciela Di Marco, Dra. Hedwig Meyer-Wilmes

18.15 Debate / coordina Dr. Carlos Schickendantz

18.45 Pausa café

19 Mesas temáticas

Jueves 27 de marzo

9-10.30 Panel: "Derechos humanos, ciudadanía y política"

Dra. Daisy Machado, Lic. Marta Palacio, Dra. Marianne Heimbach-Steins

10.30-11 Debate / coordina Dr. Marcelo González

11 Pausa café

11.15 Mesas temáticas

15 Mesas temáticas

16.30 Pausa café

17 Relatoría final: “Teologías y nuevas ciudadanías”

Dra. María Clara Bingemer, Dra. Michelle Becka , Dra. Virginia R. Azcuy

17.45 Palabras de Clausura: Dra. Margit Eckholt , Prof. Andrea Sánchez Ruiz Welch

18.15 Liturgia de la Palabra y Homenaje a teólogas pioneras

19.30 Acto cultural y Platos regionales

21 Despedida de las participantes

El Congreso comenzó con una emotiva liturgia inaugural con cantos, salmos y lectura de la Palabra de Dios en español y alemán. Y culminó también con una liturgia de clausura que ayudó a expresar la fe que unía a las y los participantes.

El panel de ponentes fue muy rico y las ponencias están publicadas en la revista *Strómata* año LXIV N° □ enero-julio 2008 de la Universidad del Salvador, Filosofía y Teología, San Miguel, Argentina AG ISSN 0049-2353. Las mismas son:

Fe cristológica y dignidad de las mujeres. Sugerencias para una travesía de des-ocultamiento y compañerismo *Dra. Virginia Azcuy.*

Ciudadanía, sacralidad de la Iglesia y empoderamiento de las mujeres. Observaciones para una nueva *teología pública.* *Dra. Margit Eckholt.*

Mujer e Iglesia: ¿*rumbo a la ciudadanía eclesial?* *Dra. Consuelo Velez Caro.*

La biografía como género filosófico: construcción de subjetividad, memoria y responsabilidad. *Dra. A.B. Bonilla.*

La huacha como construcción simbólica del género femenino o los inicios de una escuela antropológica latinoamericana. *Dra. Sonia Montecino.*

Ciudadanía, pertenencia y ética teológica. *Dra. Hille Haker.*

Seres vulnerables: consideraciones antropológicas, psicoterapéuticas y teológicas. *Dra. Barbara Andrade.*

Plantar huertas, escuchar a los árboles. Hacia una construcción de la subjetividad teológica feminista en migración. *Dra. Nancy Bedford.*

Teologías, bibliografías e identidades nomádicas. *Estudio de casos en Biblia hebrea. Dra. Marie Theres Wacker.*

El movimiento de mujeres en Argentina. *G. Di Marco*

Mujeres, empoderamiento e instituciones religiosas en la historia latinoamericana. *Dra. Ana María Bidegain*

Instituciones y empoderamiento. *Dra. Hedwig Meyer-Wilmes.*

Paradoja de los derechos humanos: estrategias feministas. *Lic. Marta Palacio.*

Los derechos humanos ¿son ciegos al género? Derechos humanos de las mujeres como desafío político. *Dra. Marianne Heimbach-Steins.*

Teología, mujer y derechos de los pobres. Una lectura del recorrido latinoamericano. *Dra. María Clara Bingemer.*

En las mesas temáticas se expusieron las comunicaciones que estaban distribuidas en 4 ejes temáticos. Como eran muchas, en cada mesa expusieron 3 comunicaciones durante 20 minutos y luego 30 minutos de discusión y preguntas de los temas expuestos.

EJE 1: Teología, feminismo, género e identidades:

Mesa 1: Teología Feminista;

Mesa 2: Teología y Género;

Mesa 3: Antropología Teológica;

Mesa 4: Mujeres Haciendo Teologías;

Mesa 5: Filosofía, Género y Feminismo;

Mesa 6: Identidades de Género.

EJE 2: Biblia, narraciones, textos y subjetividades:

Mesa 1: Biblia, género e historias de mujeres;

Mesa 2: Lectura feminista de la Biblia;

Mesa 3: Narraciones y biografías;

Mesa 4: Hermenéutica feminista;

Mesa 5: Construcción de subjetividades (o Identidades y ética);

Mesa 6: Lenguajes, discursos, imágenes.

EJE 3: Iglesia, familia, relaciones sociales, instituciones:

Mesa 1: Iglesia, género y mujeres;

Mesa 2: Iglesia y ciudadanía;

Mesa 3: Iglesia, ecumenismo y religiones;

Mesa 4: Familia, sociedad y cambio cultural;

Mesa 5: Relaciones sociales de género;

Mesa 6: Sociedad civil e instituciones.

EJE 4: Pastoral, participación y contextos de acción, poder y vida pública, trabajo y acción política:

Mesa 1: Poder, violencia y empoderamiento de mujeres;

Mesa 2: Dignidad, derechos humanos y evangelización;

Mesa 3: Compromiso e intervención social;

Mesa 4: Mujeres y vida pública;

Mesa 5: Trabajo, política y género;

Mesa 6: Distribución, reconocimiento, representación.

Fueron tres días intensos de trabajo con temas novedosos, en un lenguaje femenino, descriptivo, simbólico y con ejemplos concretos de la vida cotidiana que invitaron a seguir reflexionando. Lo más rico fue el intercambio entre

las personas de distintas generaciones y países y ver como un signo de los tiempos a tantas mujeres reflexionando y haciendo teología. Esta presencia poco a poco avanza en las cátedras de teología de las Universidades Pontificias y en los Institutos de teología.

Por esta razón se está comenzando a valorar la emergencia de la mujer en este campo que al principio fue duro, como lo expresó en su ponencia la dra. Ana María Bidegain y que abre caminos nuevos en el servicio pastoral.

Las palabras de la Dra Virginia Azcuy, quien fue la promotora de este congreso junto con Dra. Margit Eckholt, *“hay que desvelar el “rostro de Cristo” en las mujeres”* y *“la fe en Cristo no puede estar separada de la dignidad de las mujeres”*, invitaron a continuar abriendo caminos nuevos de investigación en la teología hecha por mujeres.

Fue mucha la riqueza, diversidad que se compartió en las mesas temáticas para el poco tiempo, pues a veces habían varios temas novedosos en el mismo horario. Por esta razón se piensa seguir haciendo eventos de este tipo para avanzar en la investigación e intercambio de la teología hecha por mujeres.

En la relatoría final, quiero destacar aquí las palabras finales de la Dra, María Clara Bingemer que como teóloga pionera expresó su visión de lo que aconteció esos días y también las palabras finales de la Dra. Virginia Azcuy organizadora del evento.

La Dra. Bingemer expresó:

Este congreso ha representado algo muy importante en la trayectoria de la teología latinoamericana. No hemos venido aquí por nuestra iniciativa. Hemos sido convocadas y convocadas por la organización pero mas al fondo hay otro tipo de convocación Quien nos ha convocado aquí es el mismo Espíritu de Dios que ha trabajado en todas y todos, nosotros y nosotras, en los lugares donde estábamos dispersos. Nos ha reunido aquí para poner en común, todo lo que ha sido nuestra vida, nuestro trabajo, nuestra reflexión teológica de muchos o de pocos años, porque hay jóvenes. Y nos ha hecho vivir ese acontecimiento, nos ha puesto aquí, como protagonistas de este acontecimiento de tan grande envergadura como ha sido este congreso.

El mismo Espíritu nos ha reunido en esta asamblea que se ha formado, y que se va a dispersar en misión. Ahora volvemos a nuestros hogares, a nuestros países para seguir haciendo teología pero ahora

sintiendo que no estamos solos y solas, que tenemos una comunidad, compañeros y compañeras de camino con quienes podemos contar y compartir.

Quiero rescatar el punto tratado de la ciudadanía social, que fue muy profundo y que apareció durante el congreso, también es importante rescatar el de la ciudadanía eclesial. La teología misma tiene ciudadanía dentro de la iglesia, la reflexión sobre la fe no sale solamente de las instancias oficiales, magisteriales, sino también de esa reflexión sobre el dato revelado que confrontada con la realidad, interpelada por la cultura, desafiada por los signos de los tiempos, tiene siempre que producir nuevos contenidos para que avance la comprensión, la profundización del misterio en la dinámica de la verdad.

Veo que la entrada de la mujer en el quehacer teológico, ha sido una entrada que no es de hoy, que ya tiene décadas, pero una entrada no tan fácil, los vientos de la emancipación femenina no soplaron primero a partir de la iglesia, llegaron después, cuando en la sociedad la mujer buscaba con fuerzas una ciudadanía plena, pero llegaron a las iglesias. Creo que en la comunidad eclesial, en el tejido eclesial, nosotras hemos entrado siempre buscando ser más miembros plenos, ciudadanas plenas, de esa palabra que refleja y que busca la inteligencia de la fe. Aquí yo he sentido de muchas maneras y de muchos modos, esa ciudadanía eclesial en hecho, aconteciendo como realidad y también buscándose. Buscando profundizarse, buscando darse de manera más fuerte y más intensa.

Y creo que las inquietudes, las discusiones el mismo disenter en algunos puntos, que nos ha tocado vivir aquí, son pruebas de que ese tejido eclesial al cual pertenecemos, no es estático, está vivo y en permanente movimiento, y en permanente transformación. Creo que una de las cosas que llevamos de este congreso es que nosotras en cuanto mujeres, no abdicamos de ser ciudadanas plenas de la comunidad eclesial y para eso estamos luchando, y para eso caminamos con nuestras iglesias y para eso a partir de nuestras iglesias dialogamos con las otras instancias de la sociedad. Creo que esa búsqueda y esa expresión de la ciudadanía eclesial de la mujer teóloga ha sido una de las cosas más bonitas y más bellas de este congreso.

Y por último la alegría de constatar que la mujer ha tomado definitivamente la palabra en el campo teológico, y esa palabra nadie podrá quitársela porque no le ha sido dada por la industria humana, sino que le ha sido dada por el mismo Dios. El mismo Dios se ha revelado a las mujeres, y les ha "desatado las lenguas", les ha "abierto los labios" y ha hecho brotar desde ellas un discurso articulado, organizado,

teológico. Y más alegría siento aún al percibir, ya que soy parte de las pioneras de este camino, cuantas jóvenes, cuantas nuevas teólogas están trabajando con tanto entusiasmo y abriendo su camino en ese trabajo del dato revelado, del discurso de la fe, creando siempre de nuevo ese meta lenguaje, que es la teología. Seguramente muchas cosas lindas pasaran dentro de la iglesia y en la sociedad gracias a esas nuevas teólogas que aquí estamos viendo en plena actividad y en plena productividad. Verlas a ustedes me da una sensación de una maternidad teológica, ver que nosotras que estamos en eso hace tantos años, tenemos futuro, hemos sido capaces de contribuir a concebir ese futuro que ustedes están gestando y generando.

Por eso a ustedes las nuevas teólogas, les quiero dar una palabra especial de agradecimiento y de estímulo, que sigan que no se desanimen de las dificultades, que se apoyen mutuamente en redes. Esa es otra cosa que hemos aprendido aquí, esa construcción del tejido eclesial y esa construcción del tejido que va mas allá de las fronteras de la iglesia, es más amplio, tiene que darse en redes, en asociaciones, en grupos. Creo que ha quedado aquí patente la importancia de organizarnos siempre y cada vez más, estrechar los lazos y relaciones, siempre y siempre más.

Y quiero terminar refiriéndome a la primera palabra que da el título a este congreso "biografías". Hemos venido aquí cada una y cada uno con su biografía vital, existencial, eclesial y me alegró mucho ver que entre los temas que vienen siendo tratados en gran parte por las nuevas generaciones de teólogas, a esas biografías que son como lumbres que nos iluminan y nos muestran el camino. El hecho de haber trabajado y discutido y reflexionado aquí figuras como Edith Stain, Simone Weil, Elmira Paz, la mujer tucumana, y tantas., Esa biografías son un aporte que no podemos dejar de lado en un momento donde los paradigmas personales son tan importantes en el quehacer teológico y en un momento en donde es tan urgente hacer una teología no tanto de textos, sino de testigos. Que esas testigos nos acompañen en nuestro viaje hacia nuestro lugar de pertenencia y que llevemos con nosotras esa biografía nuestra ahora ampliada por tantas otras biografías que se han cruzado en nuestro camino.

A continuación expondré las palabras finales y esperanzadoras de la Dra Virginia Azcuy:

No se clausura este congreso, sino que se deja abierto a que el Espíritu que sopla donde quiere, siga haciendo sus caminos en medio de

nuestras vulnerabilidades, búsquedas, silencios, tensiones, lágrimas, de nuestros encuentros. El primer congreso de teólogas latinoamericanas y alemanas, no es un punto de llegada, sino un punto de partida. Iniciamos un camino que a la vez es cruce de caminos, cruce de biografías, instituciones, conocidas, menos conocidas... Es también este camino un comienzo de una percepción y de un conocimiento de las diferencias. Tomamos la palabra, empezamos a balbucearla, a compartirla, intentamos cruzar fronteras, algunas fronteras, pensar más allá de los propios márgenes, algunos márgenes, asumir otras, algunas formas culturales. Podemos decir, "ya sí, iniciamos una construcción teológica colectiva. Mujeres latinoamericanas y alemanas. Mujeres indígenas y afrodescendientes. Mujeres y varones. Otras, otros. Mujeres pioneras, de generaciones intermedias, y más jóvenes". "Ya sí,...pero todavía no..." Todavía no terminamos, la tarea no está completa, recién iniciamos. Todavía hay muchas palabras y temas por decir y expresar, todavía hay muchas voces por escuchar, todavía faltan muchos rostros por des-ocultar y ver. Muchos nombres por mencionar, Todavía muchas tradiciones por revisar. Hemos comenzado la peregrinación, la procesión el desplazamiento y la movilidad. La construcción colectiva exige ponerse en ese camino. Pero también exige seguir caminando, aprendiendo, perdonando. El perdón que decimos es por las palabras no dichas, las distorsiones ocurridas, las discusiones y tensiones abiertas. También las celebramos como parte de la búsqueda, del aprieto del parto el nacimiento, de la vulnerabilidad y de la fragilidad, somos necesitados y necesitamos, somos indigentes, caminamos, afrontamos, intentamos afrontar los conflictos. Y este camino, este perdón que se hace fiesta, celebración, acción de gracias en la clausura, que no es clausura, sino que es apertura, y lo hacemos recordando a Letty Russell en sus palabras "en la mesa de compañerismo", recuperamos el pasado, y los pasados pero lo hacemos desde el futuro en la esperanza del advenimiento, miramos como decía Russell desde la otra orilla, desde el reino hacia el cual caminamos, gemimos y esperamos...

Gracias a todos y a todas los que hicieron posible este congreso, que no es un logro personal sino colectivo de cada uno y cada una de los presentes y los que no están. Este congreso es una expresión de muchas otras del pasado y también de las que habrá en el futuro de las posibilidades que podremos seguir esperando y construyendo juntas y juntos. Gracias sobre todo por nombrar los silencios, levantar las quejas, proponer los caminos y decir las palabras...

En la celebración litúrgica final, se les dio un reconocimiento a las “awichas” que en el idioma aymara quiere decir “abuela”. Se refiere a la abuela de sangre, pero también a cualquier anciana de la comunidad. Es una forma cariñosa de nombrar a las mujeres sabias: abuelas, bisabuelas, antepasadas, antepasadas. En ellas vive el espíritu de las antepasadas/os y por eso se convierten en guardianas de la vida de las hijas y los hijos por los años y los años. Por eso el homenaje a las “awichas”, teólogas, las abuelas pioneras que abrieron camino en este campo, entre las que estaba María Clara Bingemer, y por esas cosas de Dios, tuve el honor de entregarle en sus manos el reconocimiento.

El itinerario de las mujeres en la teología latinoamericana y caribeña, es una novedad que merece ser bienvenida y apoyada. El primer congreso de teólogas, fue una oportunidad de encuentro y reflexión sobre nuevos horizontes en la iglesia y en la sociedad.

Quiero concluir con la canción “Con las alas del alma...” de Eladia Blázquez, que fue una de las canciones cantadas en el congreso que nos despertó el espíritu de aventura y de búsqueda para seguir avanzando:

Con las alas del alma desplegadas al viento,
desentraño la esencia de mi propia existencia
sin desfallecimiento, y me digo que puedo
como en una constante
y me muero de miedo, pero sigo adelante...

Con las alas del alma desplegadas al viento,
porque aprecio la vida en su justa medida
al amor lo reinvento, y al vivir cada instante
y al gozar cada intento, sé que alcanzo lo grande,
con las alas del alma desplegadas al viento.

Con las alas del alma desplegadas al viento,
más allá del asombro me levanto entre escombros
sin perder el aliento
y me voy de las sombras con algún filamento
y me subo a la alfombra con la magia de un cuento.

Con las alas del alma desplegadas al viento,
atesoro lo humano cuando tiendo las manos

a favor del encuentro por la cosa más pura,
con la cual me alimento por mi pan de ternura,
con las alas del alma desplegadas al viento.

Con las alas del alma desplegadas al viento,
ante cada noticia de estupor, de injusticia,
me desangro por dentro
y me duele la gente, su dolor, sus heridas,
porque así solamente interpreto la vida.

Con las alas del alma desplegadas al viento,
más allá de la historia, de las vidas sin gloria, sin honor ni sustento
guardaré del que escribe su mejor pensamiento
quiero amar a quien vive con las alas del alma
desplegadas al viento, al viento, al viento...

Para más información, consulta <http://www.teologanda.com.ar>

Informe escrito por Lic. María del Pilar Silveira, participante como
ponente en eje temático 2, Biblia, narraciones, textos y subjetividades en la
mesa 2, lectura feminista de la Biblia. Título de la comunicación: *“La mujer
en la obra joánica”*.

CRITERIOS PARA LA LECTURA DEL DOCUMENTO DE APARECIDA EL PRE-TEXTO, EL CON-TEXTO Y EL TEXTO

Agenor Brighenti

Abstract

Some criteria are presented to be kept in mind when reading the Aparecida Document (DA). They are grouped around three poles that make up the task of interpretation of any text: the "pre-text" (the juncture of the text), the "con-text" (the authors and coauthors of the text) and the 'text' (the document itself). It does not remain at the level of theoretical principles, but it tries to land and apply them to the Vth Conference, in its 'before', its 'during' and its 'after'. In order to achieve this, some quotations of the Document are presented in the footnotes. When reading the DA, and considering the "pre-text", we must bear in mind two different moments. The first moment, "before" the text, which took place during the entire preparation process. The second is the moment "during" which the text of the DA was written; this moment was the event itself of the assembly with their celebrations and debates, the exercise of bishop's collegiality, and the procedures for the elaboration of a text. Here these aspects were considered: the preparation process, the reassertion of Latin American tradition, the critical position against globalization, but without going into its causes, and the good reading of the ecclesial reality, but without historic self-criticism.

It is necessary to take into consideration the following, for an adequate reading of a text: its "con-text", that is, its authors and co-authors; they are closely linked to the text. Indeed, we understand a text better when we know who were its authors, and with whom they interacted and how they worked. Finally we have the 'text', but only with the purpose of providing criteria for readership; it is not necessary here to present the contents

* Doctor en Ciencias Teológicas y Religiosas por la Universidad de Lovaina, profesor de teología en el Instituto Teológico de Santa Catarina y en la Universidad Pontificia de México, y presidente del Instituto Nacional de Pastoral de la CNBB. Fue perito del CELAM en la Conferencia de Santo Domingo y de la CNBB en Aparecida. El presente artículo lo publicamos con la traducción castellana del profesor Guillermo Meléndez, generosamente ofrecida para su publicación en nuestra revista.

of the text. These features of the text are analyzed: a text fruit of arrangements, not always agreed upon; recovery of the inductive method; the main transversal thrusts or themes of the DA, the main ones are about six. Finally five novelties of the DA are identified: a Church in a permanent state of mission; not exclusive and in a world perspective; poverty as a world of insignificance; those who go to other Christian groups and the protagonism of women. At the end a Decalogue is established that helps reflection and that can generate actions, leading to make the Church the sacrament of salvation.

Keywords: *hermeneutics, inductive method, pretext-context-text, ecclesiastic reality, not self-criticism, Latin American tradition, disciples missionaries, option for the poor, protagonism of woman.*

En el momento de la elaboración de estas reflexiones no contamos aún con la publicación oficial del *Documento de Aparecida*, el cual, una vez terminada la V Conferencia, fue enviado a Roma para la aprobación del Papa. Disponemos apenas del texto producido por la Asamblea, que aunque ciertamente no sufrirá alteraciones, no obstante no nos autoriza para hacer análisis de su contenido. Lo que nos proponemos aquí, entonces, es contribuir a la preparación de los lectores para una buena interpretación y “recepción”¹ del Documento.

Una adecuada lectura y recepción del texto que está por llegar supone, entre otras cosas, determinados criterios de interpretación que nos vienen de las ciencias hermenéuticas. La hermenéutica es la condición del ser humano. La razón es interpretativa, situándose en la dialéctica entre la comprensión afinada por la explicación y la explicación afinada por la interpretación. Sin embargo, aun cuando la razón sea inevitablemente interpretativa, marcada por la subjetividad, no por eso estamos autorizados a pasar sobre la objetividad del texto, desvinculándolo de su contexto y de sus autores. Si eso fuese poco, también es necesario tener en cuenta que el evento de la V^a. Conferencia es mucho más amplio y complejo que el documento por ella producido. El texto, que es un buen texto, es mucho menor que la Conferencia, inclusive de lo que fue la propia Asamblea en Aparecida, pues acá quedó mucho de sus

1 La recepción como realidad eclesiológica es un concepto de Y. Congar, entendida como “el acto por el cual el pueblo cristiano... reconoce su bien y reconoce que una decisión es para él una contribución de vida”, cf. “La réception comme réalité ecclésiologique”, en *RSPT* 56 (1972), pp. 369-403, aquí, p. 370.

participantes, por razones que veremos a continuación². Siendo así, la puerta de entrada al *Documento de Aparecida* es el propio texto, si bien su interpretación y comprensión exige situarlo en el amplio contexto de la preparación y realización de la Vª. Conferencia, en cuyo seno él fue producido.

Para simplificar la cuestión, huyendo de las sinuosidades de un abordaje académico, lo que presentaremos en seguida son solamente algunos criterios contextualizados a ser tenidos en cuenta en la lectura del *Documento de Aparecida*. Ellos aparecerán agrupados en torno a los tres polos que componen la tarea de interpretación de cualquier texto —el “pre-texto” (la coyuntura del texto), el “con-texto” (los autores o coautores del texto) y el texto (el documento en sí)—. Con todo, como señalamos, no nos quedaremos en el nivel de los principios teóricos, sino que trataremos de aterrizarlos en el evento de la Vª. Conferencia, en su “antes”, “durante” y “después”. Para fundamentar y justificar los criterios que enumeraremos, haremos algunas citas del Documento en notas al pie de página, en la versión de la Asamblea en Aparecida.

1. EL “PRE-TEXTO” DEL DOCUMENTO DE APARECIDA

La cabeza piensa donde están los pies; por lo menos cuando se piensa de manera inductiva, buscando hacer que el pensar tenga un impacto sobre

-
- 2 A los filtros y controles habidos en relación a la Asamblea, se suma la dificultad de redactar un documento en tres semanas, entre casi trescientos participantes de tendencias y sensibilidades distintas, a partir de cero. De igual modo, hace parte del control al que nos referimos el hecho de que ninguna de las cinco conferencias haya sido autorizada a trabajar con base en un “Documento de Trabajo”, con excepción de la Conferencia de Medellín, lo que explica también su magnífico texto. No es que los obispos sean incapaces de elaborar un buen documento, sino que no hay tiempo para hacer un texto mejor. El buen documento de Aparecida es más un milagro que el fruto de buenas condiciones de trabajo. La justificación que se da es que, como se trata de una asamblea de obispos, en el caso de partir de un documento de trabajo, el documento final no sería de sus autores, sino de todo el Pueblo de Dios y, en la conferencia, trabajan los obispos, lo que no es verdad. Por ejemplo, más de la mitad de los participantes de la Vª. Conferencia no eran obispos, quienes no tenía voto, es cierto, sin embargo tuvieron voz y fueron parte integrante y decisiva del documento final. La Conferencia de Medellín, por el contrario, tuvo un documento de trabajo que sirvió de punto de partida. No obstante, se dice que ahí no se promulgó un documento de los obispos, sino de los teólogos. ¿Qué hay de malo si los teólogos proponen reflexiones proféticas e inspiradoras a los obispos? Quizá, como consecuencia de eso, los teólogos, en Aparecida, estuvieron más presentes y actuantes fuera que dentro de la Asamblea.

la realidad en que se está. Fue lo que aconteció en torno a la elaboración del *Documento de Aparecida*. La coyuntura del texto, además de hacerlo posible, traza el camino que el lector requiere recorrer para interpretarlo de modo adecuado³.

En la lectura del *Documento de Aparecida*, con relación al “pre-texto” del texto, es preciso tener presente dos momentos distintos. El primero, el “antes” del texto, que consistió en todo el proceso de preparación: la definición del tema y del lugar de realización de la V^a. Conferencia, las innumerables reuniones preparatorias, la elaboración de textos acerca del tema en cuestión, los estudios y las contribuciones de las comunidades eclesiales y otros sujetos, etc. El segundo momento, es el “durante” del texto del *Documento de Aparecida*, que estuvo compuesto: del evento de la asamblea con sus celebraciones y debates, el ejercicio de la colegialidad y la fraternidad episcopales, de los actos tenidos en torno a la basílica y de los procedimientos en la elaboración de un texto. El “antes” y el “durante” conforman el contexto histórico y vivencial del texto, que sin la debida explicitación y conocimiento, hacen imposible la tarea hermenéutica.

1.1. El proceso de preparación

Para la lectura del *Documento de Aparecida*, se debe comenzar por la toma de conciencia del proceso de preparación de la V^a. Conferencia, que influyó en la elaboración del texto final. Los varios elementos ya aludidos, pertenecen al momento del “antes” del texto. No los abordaremos todos. Limitémonos al más significativo, a saber, las contribuciones de las comunidades eclesiales y de otros organismos e instituciones de Iglesia en el continente, como respuesta al *Documento de Participación*. En Brasil, y en general en otros países, esas contribuciones fueron recogidas, primero por las Iglesias Locales, en un segundo momento se las agrupó en las regionales de la Conferencia Nacional de Obispos (CNBB) y, finalmente, fueron compiladas por la CNBB y enviadas al Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM). En el período de preparación, en dirección casi opuesta al espíritu

3 En este primer apartado no haremos un abordaje del contexto propiamente dicho de la Conferencia de Aparecida. No tenemos espacio aquí, ni es el objetivo que nos proponemos. Aprovechando el privilegio de haber participado del evento como perito de la CNBB y, asimismo, consciente del deber de compartir lo vivido para que los lectores puedan leer mejor el texto, eso será objeto de otro artículo ya en elaboración.

de estas contribuciones, estuvieron el *Documento de Participación* y el texto de *Síntesis de las Contribuciones Recibidas*, elaborados por el CELAM. El primero, como atestiguan las contribuciones provenientes de las comunidades eclesiales y otros organismos de Iglesia, prácticamente no fue recibido por la Iglesia en el continente y, el segundo, en gran medida no recogió las contribuciones de las Iglesias Locales, como era su función. Las contribuciones del Brasil, por ejemplo, están casi ausentes en tal *Síntesis*.

No obstante, en su gran mayoría, los delegados a la Vª Conferencia en Aparecida se comportaron verdaderamente como delegados de sus comunidades y llegaron a la Asamblea cargados de las “alegrías y las esperanzas, de las tristezas y de las angustias” (GS 1) expresadas por su pueblo⁴. El texto de la CNBB con las “Contribuciones de la Iglesia en el Brasil”, por ejemplo, influyó una serie de textos previos a la Conferencia, y también circuló entre los actores de la Asamblea, causando quizá más impacto en los delegados de otros países que sobre los obispos delegados brasileños⁵. Además, el subsidio producido por la CNBB en su Asamblea General realizada durante la semana que antecedió a la Vª Conferencia, igualmente formó parte de los textos que circularon, elaborados sobre todo por teólogos asesores externos, en torno a Amerindia⁶. La CNBB goza de gran prestigio en el continente, aun cuando sea mal comprendida e incluso temida por ciertas instancias de la Iglesia.

-
- 4 Esto se sintió, especialmente, cuando la Asamblea comenzó escuchando a los 22 presidentes de las conferencias episcopales del continente y a los representantes de los diversos sectores de delegados e invitados presentes. Ese momento permitió “medir el pulso de la Asamblea” y entonces se constató que era menos conservadora de lo que se esperaba. Y que, por tanto, dado el espíritu de la conducta de quienes coordinaron la etapa de preparación de la Conferencia a nivel continental, habría debate o cuando menos tensiones en la Asamblea.
 - 5 El grupo de obispos delegados del Brasil era bastante heterogéneo, limitación que sumada a la falta de figuras catalizadoras, no permitió una actuación más concertada y consensuada.
 - 6 “Amerindia” es una red de católicos, compuesta por teólogos, agentes de pastoral y líderes laicos presente con grupos en todos los países del continente, organizada por regiones y a nivel continental, y que se propone mantener viva la tradición latinoamericana y caribeña presente, entre otros espacios, en la teología de la liberación, en las CEBs y en la memoria de los mártires de las causas sociales.

1.2. *Insertos en un momento de crisis*

Un segundo criterio a ser tenido en cuenta en relación al “pre-texto” del texto del *Documento de Aparecida* es el momento actual de crisis. Se temía un documento final lleno de “certezas”, en un mundo incierto y en crisis de identidad personal, colectiva e institucional. Pero, no. La Vª. Conferencia puso en evidencia las “grandes transformaciones” por las cuales pasamos⁷, denunció a los que adoptan posiciones eclesiológicas y doctrinales anteriores al Vaticano II⁸ e invitó a los cristianos a asumir la cultura actual, pese a estar marcada por contradicciones y ambigüedades⁹. Pues, con el pretexto de que el mundo cambió, ciertos sectores de la Asamblea abogaban por la necesidad de “pasar de página”. Sólo que pasando la página “hacia atrás”, acogiendo posiciones preconciliares. La Conferencia de Aparecida, en cambio, pasó la página “hacia delante”, no tantas y ciertamente no todas las páginas necesarias, pero sí las suficientes para situarnos, como Iglesia, en el mundo de hoy y encaminarnos juntos con toda la humanidad¹⁰.

Todos sabemos que el Concilio Vaticano II pasa por una crisis de recepción y que eso se debe principalmente a la dificultad de muchos de dejar atrás la cristiandad y entrar en la era de la modernidad, con su autonomía de lo temporal y de las ciencias, en un mundo pluralista y diversificado. No obstante, la Conferencia de Aparecida sepultó la cristiandad, como ya lo había hecho el Concilio, acallando las voces que hacen eco de un pasado sin retorno. Lanzarse al riesgo de la convivencia con el diferente y la emancipación de la tutela de la Iglesia, es la única garantía de futuro.

-
- 7 “Los pueblos de América Latina y de El Caribe viven hoy una realidad marcada por grandes cambios que afectan profundamente sus vidas...” (DA, 33), con “consecuencias para todos los ámbitos de la vida social, impactando la cultura, la economía, la política, las ciencias, la educación, el deporte, las artes y también, naturalmente, la religión” (DA, 35).
 - 8 “Lamentamos cierto clericalismo, algunos intentos de volver a una eclesiología y espiritualidad anteriores al Concilio Vaticano II...” (DA, 109).
 - 9 “Muchos católicos se encuentran desorientados frente a este cambio cultural... Sin embargo, el anuncio del Evangelio no puede prescindir de la cultura actual. Ésta debe ser conocida, evaluada y en cierto sentido asumida por la Iglesia, como un lenguaje comprendido por nuestros contemporáneos” (DA, 499).
 - 10 “Ser discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos, en Él, tengan vida, nos lleva a asumir evangélicamente y desde la perspectiva del Reino las tareas prioritarias que contribuyen a la dignificación de todo ser humano, y a trabajar junto con los demás ciudadanos e instituciones en bien del ser humano” (DA, 398).

1.3. La reafirmación de la tradición latinoamericana y caribeña

Un tercer elemento a tener presente en la lectura del *Documento de Aparecida* es que, contra todo diagnóstico, fundado en particular en la posición abrazada por el *Documento de Participación* y el texto de *Síntesis de las Contribuciones Recibidas*, la Conferencia de Aparecida reafirmó y reasumió la tradición latinoamericana y caribeña. El texto final reafirmó y radicalizó la opción preferencial por los pobres¹¹; con *Medellín*, reasumió las comunidades eclesiales de base (CEBs) como “célula inicial de la estructura eclesial”¹²; retomó el método inductivo de lectura de la Palabra revelada y de compromiso pastoral en sintonía con los desafíos de la realidad, el método ver-juzgar-actuar de la Acción Católica¹³; y reafirmó la necesidad de un cambio, simultáneo, de la persona y las estructuras de la sociedad, como condición para una sociedad justa¹⁴. Un posicionamiento impensable en la coyuntura eclesial actual, donde parecía tomar fuerza la tendencia eurocentrista, fuertemente preconiliar.

A diferencia de *Santo Domingo*, los representantes de esta tendencia presentes en la Asamblea llegaron a Aparecida golpeados por la crítica situación de la Iglesia en Europa, la que prácticamente agoniza¹⁵. Europa es un estado sin nación, sin alma, inmersa en el consumismo y empeñada en ex-

- 11 “Hoy queremos ratificar y potenciar la opción del amor preferencial por los pobres hecha en las Conferencias anteriores. Que sea preferencial implica que debe atravesar todas nuestras estructuras y prioridades pastorales” (DA, 410).
- 12 “Queremos decididamente reafirmar y dar nuevo impulso a la vida y misión profética y santificadora de las CEBs, en el seguimiento misionero de Jesús” (DA, 194). “Ellas recogen la experiencia de las primeras comunidades, como están descritas en los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 2,42-47). Medellín reconoció en ellas una célula inicial de estructuración eclesial y foco de evangelización” (DA, 193).
- 13 “...nos sentimos interpelados a discernir los “signos de los tiempos”, a la luz del Espíritu Santo, para ponernos al servicio del Reino” (DA, 33).
- 14 “Esta es la tarea esencial de la evangelización, que incluye la opción preferencial por los pobres, la promoción humana integral y la auténtica liberación cristiana” (DA, 161). La promoción de la vida plena en Cristo, “nos lleva a asumir evangélicamente y desde la perspectiva del Reino las tareas prioritarias que contribuyen a la dignificación de todo ser humano... Urge crear estructuras que consoliden un orden social, económico y político en el que no haya inequidad y donde haya posibilidades para todos” (DA, 398).
- 15 En países católicos como Bélgica y Francia, la frecuencia dominical en los templos se reduce a unas decenas de personas viejas y el 80% de los sacerdotes tienen más de 65 años. En las diócesis, decenas de parroquias no tienen sacerdote.

culturar las últimas raíces cristianas¹⁶. Y como en aquel continente le faltan a la Iglesia condiciones para un testimonio profético, ella se encuentra postrada, sin interlocutores. En América Latina y el Caribe, en cambio, a pesar de estar inmersa también en un contexto de crisis y con sangría de seguidores hacia otros grupos religiosos, abarca todavía casi el 80% de la población y cuenta con una inmensa red capilar de pequeñas comunidades vivas, de organizaciones que hacen de los pobres, sujetos de una sociedad justa y solidaria. Esto hace aún de la Iglesia entre nosotros, la institución de mayor credibilidad e influencia en la sociedad. En esta perspectiva, contrariamente al *Documento de Participación* y al texto de *Síntesis de las Contribuciones Recibidas*, el *Documento de Aparecida* acogió la herencia de los mártires de las causas sociales, denominándolos “nuestros santos, aún no canonizados”¹⁷.

1.4. *Un posicionamiento crítico frente a la globalización, pero sin ir a las causas*

Hay un cuarto elemento del “pre-texto” del texto del *Documento de Aparecida* a ser tenido en cuenta. Aunque reconociendo valores en el actual proceso de mundialización, justamente con Benedicto XVI, la Conferencia de Aparecida adoptó un posicionamiento crítico en relación a la actual globalización económica por la hegemonía del mercado¹⁸ en el seno del sistema neoliberal. La globalización abre nuevas posibilidades para algunos, aun así cierra puertas a la gran mayoría de la población¹⁹. Ella es responsable por los

16 La primera secularización de la modernidad implicó una desconfesionalización de los valores cristianos, asumidos por la sociedad emancipada como auténticos valores humanos. Hoy, hay una segunda secularización, más radical, pues implica hacer desaparecer de la cultura europea las últimas raíces del cristianismo, presente en determinados valores humanos.

17 “Queremos recordar el testimonio valiente de nuestros santos y santas y de quienes aún sin haber sido canonizados, han vivido con radicalidad el evangelio y han ofrendado su vida por Cristo, por la Iglesia y por su pueblo” (DA, 98).

18 “En la globalización la dinámica del mercado absolutiza con facilidad la eficacia y la productividad como valores reguladores de todas las relaciones humanas... [transformándola] en un proceso promotor de inequidades e injusticias múltiples” (DA, 61).

19 “...el Papa también señala que la globalización ‘comporta el riesgo de los grandes monopolios y de convertir el lucro en valor supremo’” (DA, 60).

nuevos rostros de la pobreza²⁰, los cuales, más que empobrecidos, son olvidados, desechables, de los cuales el mercado prescinde²¹.

Sin embargo, a pesar de este profético posicionamiento crítico, no hubo condiciones para ir a las raíces de la exclusión y ligarla con el sistema liberal-capitalista actual, por más que muchas Comisiones y las Subcomisiones Temáticas insistieron en esto²². En verdad, se trata de una postura acorde con la posición de la Doctrina Social de la Iglesia, que desde el primer momento, acertadamente condenó el sistema colectivista marxista, pero nunca condenó el sistema liberal-capitalista. En el fondo, se piensa que el sistema es reformable, saneable, cuando urge deslegitimarlo pues profesa de manera intrínseca, como plantea *Puebla*, un ateísmo práctico. En el fondo, se piensa que el mercado y la democracia son creaciones del capitalismo, cuando, en realidad nacieron antes de él, y además fueron desvirtuados por él. La Iglesia, infelizmente, todavía no despertó a las severas consecuencias del sistema capitalista-liberal, sobre todo en el ámbito cultural, como es el franco proceso de exacerbación del individualismo, la mercantilización de las relaciones humanas y la fragmentación del tejido social. En la medida en que impide una real experiencia comunitaria, a largo plazo el sistema liberal capitalista acabará invisibilizando el cristianismo. En cierta medida eso ya está aconteciendo en Europa, donde la Iglesia ya renunció a buscar ser comunidad, resignándose a mantener la fe en el corazón de las personas. Ahora que, sin comunidad no hay Iglesia, y más aún, no hay fe cristiana.

1.5. Una buena lectura de la realidad eclesial, pero sin autocrítica histórica

Con relación a la realidad eclesial, el *Documento de Aparecida* hace un buen análisis de la situación actual de la Iglesia, identificando con claridad

20 En el número 65, el *Documento de Aparecida* nombra: las comunidades indígenas y afroamericanas, mujeres excluidas, jóvenes, desempleados, migrantes, niñas prostituidas, millones de personas y familias que pasan hambre, dependientes de drogas, víctimas de la violencia, ancianos y presidiarios.

21 “Los excluidos no son solamente ‘explotados’ sino ‘sobrantes’ y ‘desechables’” (DA, 65).

22 El influyente Don Demétrio Valentine, quien prácticamente coordinó la redacción del análisis de la realidad social en la Comisión Temática, vio sus reiteradas inclusiones de esta cláusula eliminadas de manera sistemática.

y profetismo los retos para la evangelización en el continente. Presenta un listado de luces y sombras, restringidas, no obstante, al momento presente. No hubo forma de hacer entrar en el texto final una autocrítica sobre la trayectoria histórica de la Iglesia en el continente. Al respecto, el *Documento de Participación* se limitó a identificar las luces. El texto de *Síntesis de las Contribuciones Recibidas* ni eso siquiera, ya que simplemente ignoró el pasado. Y, *Aparecida* también. Si bien fueron elaboradas varias enmiendas al texto, la Comisión de Redacción no las acogió, no se sabe si por criterio propio o de otras instancias²³. Con relación a la Asamblea de *Aparecida*, aunque de modo indirecto, quizá el Papa tuvo que ver con eso debido a su postura en el Discurso Inaugural. Benedicto XVI afirmó que "...el anuncio de Jesús y de su Evangelio no supuso, en ningún momento, una alienación de las culturas precolombinas, ni fue una imposición de una cultura extraña".

Ante la fuerte reacción, especialmente de los indígenas y negros, el Papa, desde Roma, reconoció que

...el recuerdo de un pasado glorioso no puede ignorar las sombras que acompañaron la obra de la evangelización del continente latinoamericano... los sufrimientos y las injusticias que los colonizadores infligieron a la población indígena, frecuentemente pisoteada en sus derechos fundamentales... condenados, ya entonces, por misioneros como Bartolomé de las Casas y teólogos como Francisco de Vitoria.

O sea, hubo sombras, pero provenientes de los colonizadores y que la Iglesia condenó. Fue entonces muy difícil abordar la cuestión en el Documento. Es de lamentar que se haya desaprovechado esta oportunidad histórica para sanar la deuda de la Iglesia con los indígenas y los negros del continente. Ya hubo pedidos de perdón, no obstante han sido muy tímidos. El más explícito, aunque tardío, ha sido el hecho por la CNBB en Porto Seguro, con ocasión de la celebración de los quinientos años de evangelización en el Brasil.

23 Tal vez no proveniente de la presidencia del CELAM, que aunque más conservadora que la Asamblea, era mucho más abierta que la Comisión de Redacción, aun cuando ésta incluía a algunas personas en sintonía con la tradición latinoamericana y caribeña.

2. EL “CON-TEXTO” DEL DOCUMENTO DE APARECIDA

Para una adecuada lectura de un texto, más allá del “pre-texto”, es necesario tener en cuenta asimismo su “con-texto”, esto es, sus autores y coautores, quienes están estrechamente unidos al texto. En efecto, se comprende mejor un texto cuando se conoce quiénes fueron sus autores y se sabe con quiénes interactuaron y cómo trabajaron. Y, más aún. En la medida en que quien lee un texto lo relee, crea nuevos sentidos, los “receptores” de un texto también son “con-texto” del texto. Por razones de espacio, aquí nos limitamos a los autores más directos, dejando de lado a los lectores en cuanto receptores.

2.1. *El voto de los obispos, enriquecido por la voz de los invitados*

Para entender el texto del *Documento de Aparecida*, un primer criterio relativo al “con-texto” del texto es que se trata de un documento del Magisterio de los obispos latinoamericanos y caribeños, asumido y aprobado por ellos, quienes eran los únicos con poder de voto, pero que en sentido estricto no fue redactado nada más por ellos. Aparentemente, las conferencias episcopales de América Latina y el Caribe son asambleas sólo de obispos y, por consiguiente, ellos serían los únicos autores de los documentos por ellas producidos. No es así.

En el caso de la Asamblea de Aparecida, más de la mitad de sus integrantes fueron no-obispos²⁴, quienes no tenían voto, si bien tenían voz,

24 Los 268 participantes de la Asamblea se hicieron presentes en las categorías de miembros, invitados, observadores y peritos. Únicamente los miembros —los cardenales (entre ellos, doce latinoamericanos y caribeños), arzobispos y obispos— tuvieron derecho a voz y voto, en un total de 123 votantes; los demás, sólo tuvieron voz. Los invitados eran obispos, presbíteros, diáconos permanentes, religiosos y religiosas, así como laicos representantes de movimientos y otros organismos. Los observadores eran representantes de otras Iglesias o denominaciones religiosas. Los peritos, en número de 15, eran teólogos que colaboraron en la reflexión y elaboración del Documento. Cabe registrar la presencia: de miembros de la Curia Romana (en número de 17), entre ellos cinco cardenales latinoamericanos (cuatro se hicieron presentes); dos presidentes, obispos e invitados de las conferencias episcopales de Canadá, los Estados Unidos, España, Portugal, África, Europa y Asia (en número de 12); de superiores religiosos mayores (5); de la Conferencia de Religiosos de América Latina y el Caribe —

que hablaron mucho y fueron oídos. Tan es así que algunos obispos, celosos de su territorio, se quejaron de que en las Comisiones Temáticas había más no-obispos que obispos. Muchos otros, por el contrario, se alegraron de esta presencia y supieron establecer un proceso interactivo entre todos.

Junto a esos autores obispos y no-obispos presentes en la Asamblea de Aparecida, en el “con-texto” del Documento tampoco se puede olvidar los millares de personas que participaron del proceso de preparación, enviando sugerencias o preparando textos de reflexión. A través de sus delegados, aunque indirectamente, fueron voces que también se hicieron oír en el seno de la Asamblea. Por eso, es verdad que el *Documento de Aparecida* es un texto del Magisterio de los obispos, ya que fueron ellos quienes lo aprobaron, sin embargo no fueron sólo ellos quienes lo produjeron y, por tanto, no son sus únicos autores. Lo mismo se puede decir, por ejemplo, del Concilio Vaticano II, impensable sin las intuiciones de los movimientos que lo prepararon y los teólogos que lo procesaron. Luego, no es forzado afirmar que el *Documento de Aparecida* es un texto de la Iglesia en América Latina y el Caribe, acogido y aprobado por los obispos, pero elaborado por una asamblea no compuesta solamente de obispos, en interacción además con una multitud de personas que participaron del proceso de la preparación de la Vª. Conferencia. Es en este contexto que debe ser leído el texto.

2.2. Una Asamblea en interacción con actores externos

Para entender el texto se requiere asimismo tener presente en relación al “con-texto”, que la Conferencia de Aparecida fue la primera asamblea realizada con la presencia de teléfono celular e Internet. Luego, por más que se aislara el recinto de la Asamblea del acceso de personas extrañas, desde afuera se podía acompañar casi simultáneamente lo que acontecía dentro de ella. Bastaba con que alguien dejase un teléfono o un *notbook* conectado a Internet. Además, fue la primera asamblea realizada en un local público, el Santuario de Aparecida, donde diariamente acuden miles de personas y más de sesenta mil cualquier fin de semana. De este modo, los obispos y demás delegados de la Conferencia estuvieron en contacto directo con los romeros, practicantes de la religiosidad popular.

CLAR (3); de movimientos eclesiales (Neocatecumenal, Shalom, Comunión y Liberación, Schoenstatt, Sodalicio) y de organismos de ayuda (6).

Por otra parte, el alojamiento de los participantes de la Asamblea en hoteles cercanos a la basílica, permitió el contacto con actores externos, entre ellos, teólogos asesores de conferencias episcopales nacionales y un significativo grupo de teólogos y personas de otros campos de las ciencias reunidos por Amerindia. Con estos actores, también por primera vez, a diferencia de las conferencias de Puebla y Santo Domingo, los teólogos presentes del lado de fuera de la Asamblea no trabajaron de forma clandestina, al contrario, tuvieron la anuencia de la presidencia del CELAM. Juntamente con los teólogos llevados por las conferencias nacionales, Amerindia organizó varios encuentros de teólogos con obispos, sacerdotes, religiosos y laicos participantes, por separado y en conjunto, para trazar estrategias, debatir ciertas cuestiones y lograr determinados acuerdos. Fueron innumerables los textos redactados por estos teólogos vinculados a Amerindia y otros asesores, así como fueron a centenares las enmiendas elaboradas para mejorar el texto, en gran medida acogidas por la Asamblea a través de la proposición de sus miembros²⁵.

En el "con-texto" del texto tampoco se puede dejar de mencionar la fuerza simbólica del Foro de Participación de la Vª Conferencia, organizado por organismos de pastoral de la Iglesia en el Brasil. Fueron tres iniciativas significativas: el Seminario Latinoamericano de Teología, celebrado en Pindamonhangaba, bajo la coordinación del Consejo Nacional de los Laicos (con la participación de personas de todo el Brasil y de 16 países latinoamericanos y caribeños y de Europa, fue transmitido por Internet con asistencia en 27 salas en el país); la Romería de las CEBs, de la Pastoral Obrera y de la Pastoral de la Juventud, desde Roseiras hasta la basílica de Aparecida (de la medianoche a las ocho de la mañana, con la participación de más de cinco mil personas); y la Tienda de los Mártires, montada en las márgenes del río Paraíba, con celebraciones, oficio de las comunidades, reflexiones y misa

25 Entre los miembros de Amerindia, coordinados por Pablo Bonavía, merece destacarse el excelente e incansable trabajo realizado por el teólogo chileno P. Sergio Torres, el gran responsable del puente establecido entre la entidad y el CELAM. Él sobresalió, igualmente, por su poder de convocatoria de participantes de la Asamblea, a quienes conoció en gran medida por medio de sus viajes de contacto por el continente efectuados en los meses anteriores a la Asamblea de Aparecida. Tampoco se puede dejar de registrar la valiosa contribución entre los 28 presentes, de teólogos como Ronaldo Muñoz, Pablo Richard, Gregorio Iriarte, Paulo Suess, José Oscar Beozzo, Benedito Ferraro, Vera Bombonato, etc., y de otros, contribuyendo desde sus países, como Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, J. B. Libânio... Es curioso, pero ¿qué institución se daría el lujo de dejar fuera de un evento tan importante como la Asamblea de Aparecida a sus mejores pensadores?

diariamente, durante las tres semanas de la Asamblea (la comunidad local se hizo presente y varios obispos presidieron la eucaristía, como el vicepresidente de la CNBB, Don Luís Vieira; el último día hubo la grata sorpresa de la presencia del Padre Zezinho)²⁶.

2.3. *La autoafirmación de una conferencia latinoamericana y caribeña*

Con el advenimiento de los sínodos continentales, parecía que las conferencias generales de obispos de América Latina y el Caribe serían parte de un pasado glorioso. Aun así, para celebrar los cincuenta años de la primera Conferencia de Río de Janeiro ella volvió, aunque con dos años de retraso. Sólo que, al contrario de las anteriores, ella se celebraría en Roma. El CELAM, entonces, con el apoyo de casi todos los cardenales que actúan en el continente, insistió en que se realizase en nuestro suelo. Y así ocurrió. Vino en seguida la etapa de preparación, con poco sello latinoamericano y caribeño, con algunas posturas preconciiales, en especial en la eclesiología, la cristología y la misionología. La participación de las comunidades y otros organismos eclesiales hizo oír su desaprobación y la afirmación de la perspectiva conciliar y de la tradición latinoamericana y caribeña. Vinieron entonces los filtros y cercenamientos de la voluntad de la mayoría, conforme lo comprueba el texto de *Síntesis de las Contribuciones Recibidas*, al que no se quiso denominar “documento”, y mucho menos “documento de trabajo”. Hubo igualmente filtros en la designación de los “invitados” de los diversos países, sobre todo en relación a los teólogos. De igual modo, cabe registrar que para la Asamblea en Aparecida, vinieron 17 miembros de la curia romana.

No obstante, para sorpresa de los sectores más abiertos y mucho más para los conservadores, la Asamblea se hizo oír, marcó la pauta y reivindicó

26 Fue muy difícil la realización de estas tres iniciativas, lo que llegó a involucrar al CELAM, la Curia Romana, la CNBB y la arquidiócesis de Aparecida. Ellas se debieron en mucho a la persistencia de José Oscar Beozzo y Benedito Ferraro, entre otros. Se hablaba de eventos paralelos o de presión sobre la Asamblea. En realidad, fueron iniciativas de acompañamiento penetradas de mística y profetismo. En todo caso, sea por la fuerza de la oración, sea por la fuerza simbólica de los eventos, el hecho es que tres temas relacionados con estas iniciativas, casi tabúes antes de la Asamblea, terminaron muy presentes en el *Documento de Aparecida*: las CEBs, las intuiciones de la teología latinoamericana y caribeña y el reconocimiento de los mártires de las causas sociales, “nuestros santos todavía no canonizados”. Valió la pena el sacrificio y el riesgo.

sus esperanzas y sueños. Se esperaba, por consiguiente, un encendido debate. Sin embargo, no lo hubo, debido principalmente al tono conciliador de la presidencia del CELAM. Y es que son otros tiempos, donde se evita la confrontación. Antes se calculan las fuerzas y se cede, sea para no salir perdedor, sea, lo que sería más honesto, para preservar la unidad. Y así todos terminan ganando, porque entonces es posible avanzar.

2.4. *Las puertas abiertas por Benedicto XVI en su Discurso Inaugural*

Un factor importante para la afirmación de la Asamblea en la perspectiva de la tradición latinoamericana y caribeña, fue el Discurso Inaugural de Benedicto XVI. Sorpresivamente, el Papa no ayudó a los sectores conservadores, más bien abrió puertas a los sectores más comprometidos con las causas de los pobres. Benedicto XVI comenzó hablando de la fe cristiana que viene “animando la vida y la cultura de nuestros pueblos” hace más de 500 años. Hoy, dijo, la Iglesia en América Latina y el Caribe enfrenta “serios desafíos” como una globalización sin equidad y “un cierto debilitamiento de la vida cristiana en el conjunto de la sociedad” y de la propia “pertenencia a la Iglesia católica”. Eso pone “en juego su desarrollo armónico y la identidad católica”. Estamos ante una “encrucijada”, expresó el Papa, que nos remite a Jesucristo, de cuya fuente “podrán surgir nuevos caminos y proyectos pastorales creativos”. Es Él quien nos da vida plena, que no es intimismo y fuga del mundo, al contrario, como discípulos y misioneros nos impulsa a “promover una cultura de la vida”. Esta tarea implica “un programa general”, respaldado por un “consenso moral de la sociedad”, según la *recta ratio* y no las ideologías, pues “las estructuras justas son una condición sin la cual no es posible un orden justo en la sociedad”. El trabajo político “no es competencia inmediata de la Iglesia”, que debe respetar “una sana laicidad”, porque, de lo contrario, perdería la independencia en su “vocación fundamental de orientar las conciencias, ofrecer una opción de vida más allá de lo político” y de ser “abogada de la justicia y de la verdad”.

Para el Papa, otros campos prioritarios de la acción son la familia, los presbíteros, los religiosos(as) y consagrados(as), los laicos y los jóvenes y la pastoral vocacional. El texto concluye con una bella oración, inspirada en la experiencia de fe de los discípulos de Emaús, invitando a Jesús a quedarse con nosotros, en especial,

...con aquellos que en nuestras sociedades son más vulnerables; quédate con los pobres y humildes, con los indígenas y afroamericanos, que no siempre han encontrado espacios y apoyo para expresar la riqueza de su cultura y la sabiduría de su identidad.

3. EL “TEXTO” DEL DOCUMENTO DE APARECIDA

El “pre-texto” y el “con-texto” del texto nos llevan al *Documento de Aparecida*. A final de cuentas, lo que debe ser recibido es el evento de la Vª Conferencia, sin embargo lo que está para ser interpretado es el rico texto que la Asamblea produjo. Como nuestro propósito es ofrecer criterios de lectura, no cabe aquí propiamente presentar el contenido del texto. Además porque, como dijimos, no disponemos del texto oficial. Nos limitaremos entonces a llamar la atención hacia algunas características del texto a ser tomadas en cuenta en su lectura e interpretación con vistas a su recepción.

3.1. *Un texto fruto de acuerdos, no siempre consensuados*

Documentos como el de *Aparecida*, por ser fruto de una asamblea pluralista, de la convergencia de diversas tendencias y sensibilidades, inevitablemente son marcados por contradicciones. No obstante, las distintas proposiciones no siempre tienen el mismo peso. Hay afirmaciones hegemónicas que recorren todo el documento y hacen parte del espíritu del texto, y hay afirmaciones residuales, más periféricas, que entraron en el texto para que otras posiciones pudiesen también ser contempladas, pero que no expresan el espíritu del texto.

En líneas generales, el documento es bastante homogéneo, no presentando mayores dificultades al lector. Ahora que, con relación a algunas cuestiones, no hubo manera de escapar a acuerdos de la mayoría con una minoría que controlaba ciertas instancias de decisión, toda vez que no todo fue votado en plenario desde el inicio. Por ejemplo, para que las CEBs entrasen como “lugar de estructuración inicial de la Iglesia”, el texto consigna también la relevancia de los movimientos; para que volviese el método ver-juzgar-actuar, se tuvo que aceptar que la parte del ver comenzara con una profesión de fe; para que la mujer fuese destacada como protagonista en la Iglesia y la sociedad, se tuvo asimismo que afirmar su papel en el hogar, como madre de familia; para que

los religiosos fuesen reconocidos en su profetismo e inserción en los medios más pobres —“elemento decisivo para la misión”²⁷—, se tuvo que reconocer la importancia de las “nuevas comunidades de vida”, etc.

Sólo que esos contrapuntos son residuales y no reflejan el espíritu del texto, en la medida en que el propio Documento se encargó de puntualizarlos. Por ejemplo, sobre la importancia de los movimientos, el texto observa que “no siempre se integran en la pastoral parroquial y diocesana”²⁸. Con relación al discernimiento de la realidad, a la necesidad de partir del plan de Dios, los obispos afirman: “... nos sentimos interpelados a discernir los ‘signos de los tiempos’, a la luz del Espíritu Santo, para ponernos al servicio del Reino...”²⁹. Con relación a la mujer, “ama de casa”, el texto expresa que

*...innumerables mujeres, de toda condición social, no son valoradas en su dignidad, quedan con frecuencia solas y abandonadas, no se les reconoce suficientemente su abnegado sacrificio e incluso heroica generosidad en el cuidado y educación de los hijos ni en la transmisión de la fe en la familia, no se valora ni promueve adecuadamente su indispensable y peculiar participación en la construcción de una vida social más humana y en la edificación de la Iglesia... Es necesario en América Latina superar una mentalidad machista...*³⁰

Y continúa:

*...urge escuchar el clamor muchas veces silenciado de las mujeres que son sometidas a muchas formas de exclusión y de violencia en todas sus formas y en todas las etapas de su vida... Urge que todas las mujeres puedan participar plenamente en la vida eclesial, familiar, cultural, social y económica, creando espacios y estructuras que favorezcan una mayor inclusión*³¹.

Con relación a las “nuevas comunidades de vida”, el Documento sostiene que:

27 Cf. DA 232.

28 Cf. DA 112.

29 Cf. DA 33.

30 Cf. DA 472.

31 Cf. DA 473.

El Espíritu Santo sigue suscitando nuevas formas de vida consagrada en la Iglesia, las cuales necesitan ser acogidas y acompañadas... con un discernimiento serio y ponderado sobre su sentido, necesidad y autenticidad³².

En resumen, movimientos, familia y nuevas comunidades de vida no son los sujetos eclesiales hegemónicos del *Documento de Aparecida*, conforme se temía antes de la Asamblea. Al contrario, son las Iglesias Locales, organizadas en parroquias, las que necesitan ser renovadas en sus estructuras mediante su sectorización en áreas menores y, dentro de los sectores, dar un nuevo impulso a las CEBs, organizando en su seno “comunidades de familias”³³.

3.2. La recuperación del método inductivo de la *Gaudium et spes*

Una segunda característica del texto es su estructuración según el método ver-juzgar-actuar: “La vida de nuestros pueblos hoy” (Primera Parte); “La vida de Jesucristo en los discípulos misioneros” (Segunda Parte); y “La vida de Jesucristo para nuestros pueblos” (Tercera Parte).

La recuperación del método inductivo de la *Gaudium et spes* fue uno de los puntos de tensión en la Asamblea, en la medida en que era una mayoría reivindicando y una minoría resistiendo. El *Documento de Participación* ignoró el método, ampliamente practicado por la Iglesia en América Latina y el Caribe, según la costumbre de partir de un discernimiento de la realidad del mundo y de la Iglesia, confrontarlo con las luces de una revelación contextualizada en el hoy y, desde ahí, extraer directrices y respuestas pastorales. Hubo una fuerte reacción de las Iglesias Locales frente a la toma de distancia de este método. Entonces, el texto de *Síntesis de las Contribuciones Recibidas* aparentó recobrar el método con su extraña proposición de “ver a la luz del proyecto del Padre”, “juzgar a la luz de la fuente de vida, que es el Hijo” y de “actuar en el Espíritu, que nos empuja a ser discípulos misioneros”. El procedimiento, no obstante, seguía siendo totalmente deductivo toda vez que la realidad no era escuchada en su autonomía y, en ningún momento, ella incidía sobre la revelación, permitiendo una actualización del mensaje en nuestro contexto actual.

32 Cf. DA 238.

33 Cf. DA, 384.

En la Asamblea de Aparecida, después de haberse reafirmado la necesidad de rescatar el método, el Esquema General del Documento, en su primera versión elaborada por la Comisión de Redacción, era totalmente deductivo. El texto vaciado, antes de ser presentado al plenario, enfrentó fuertes reacciones y fue abortado por la presidencia del CELAM. La segunda redacción, hecha a prisa con base en una propuesta del presidente del CELAM que recogía las contribuciones de la Asamblea, retomó el método ver-juzgar-actuar. Ella fue votada y aprobada. En la secuencia, la primera y segunda redacciones del Documento Final mantenían esta estructura metodológica. Con todo, en la tercera redacción, el primer capítulo —una especie de profesión de fe— de la Segunda Parte, relativa al “juzgar”, fue desplazado hacia la Primera Parte dedicada al ver, como un capítulo primero, antes de ver la realidad social y eclesial. Y no salió más de ahí. Ni siquiera el recurso de petición como prioridad, presentado por presidentes de conferencias episcopales conforme lo previsto por el Reglamento, consiguió que la reivindicación fuese puesta a votación. También se había invertido el orden del “ver”, colocándose primero la realidad de la Iglesia y después la del mundo. Esto sí se logró invertirlo, retomando el orden original.

Es evidente que esto no compromete el método ver-juzgar-actuar, aun cuando sus adversarios puedan decir que se empieza viendo la realidad, sí, aunque como personas de fe. Es la permanencia de la anticuada cristiandad, del irrespeto a la autonomía de lo temporal y de las ciencias metodológicamente a-religiosas, del miedo al mundo y a lo diferente. En verdad, esta posición es fruto de la confusión entre examen de la realidad y diagnóstico de la realidad. Como en la medicina, los exámenes son las pruebas o los datos de laboratorio, de radiografías, de ultrasonidos, etc., basados en medios técnicos que, por más que no sean neutros, son independientes del médico; el diagnóstico, en cambio, sí depende del médico que confronta los datos de los exámenes realizados al paciente con los datos ideales de una persona sana, sacando sus conclusiones. El diagnóstico es resultado final y no punto de partida de un proceso de investigación sobre la realidad entendida con sus medios específicos, confrontada con un referencial ideal. Imaginémonos a un médico sacando conclusiones sin examinar al paciente o solicitando el examen después de haber hecho el diagnóstico. Hay quienes argumentan que ir a la realidad con las ciencias, es correr el riesgo de ideologizarla. Por eso, sostienen, se debe ir con la fe, la teología. Ahora bien, la realidad no es objeto directo de la fe y la teología, y vista de manera directa por ellas, va a ser igualmente

ideologizada, espiritualizada. En teología, el conocimiento de la realidad sólo puede ser mediatizado por las ciencias que se ocupan de ella. Es evidente que así como existen teologías, de igual modo existen ciencias. La solución no consiste en renunciar a las ciencias, sino en establecer criterios analíticos para la escogencia de los instrumentales analíticos más adecuados para entender la realidad. Aquí sí entra la fe. Pero entra como un presupuesto para escoger un método adecuado y no sustituyendo a las ciencias en su autonomía.

3.3. *Los grandes ejes o temas transversales del Documento de Aparecida*

Además de tener presente las razones de la contradicciones del texto y su estructuración conforme el método ver-juzgar-actuar, ayuda mucho a la comprensión del *Documento de Aparecida* visualizar sus grandes ejes o temas transversales. Son ellos los que dan homogeneidad al texto, haciendo de él un todo, si no enteramente armónico, cuando menos lógico. Veamos los principales:

- *Vida en abundancia en un mundo bueno, aunque globalizado y excluyente.* El tema de la Vida, central en el mensaje evangélico, la “vida en abundancia” que Jesús vino a traer, en cuanto presencia del Reino de Dios en la historia, constituye el núcleo del tema y del texto del *Documento de Aparecida*. La vida es abordada en sentido amplio –la vida plena de Dios, “en el hombre todo y en todos los hombres”, en el respeto y el cuidado de la biodiversidad del planeta–. La globalización actual amenaza la vida de las personas y de la naturaleza. En el Documento, la vida humana es defendida desde el inicio hasta la muerte natural. Junto a ella, se encuentra la defensa de la biodiversidad, expresión del amor de Dios en toda la obra de la Creación, que debe ser “cuidada” y “usada” antes que poseída, para la promoción de la vida de todos. Urge trabajar por un mundo incluyente de los excluidos y respetuoso de la naturaleza, la casa de todos.
- *Discípulos misioneros de Jesucristo.* El don de la vida en la obra de la Creación y, dentro de ella, el don de la vida de los seres humanos, hechos hijos e hijas de Dios en el Hijo, creados a su imagen y semejanza, es un regalo a ser compartido, a tornarse misión. Jesús, al mismo tiempo que nos hace discípulos suyos, nos envía a defender y promover la vida de todos, expresión del Reino de Dios. Se trata de un discipulado misionero. La vocación al discipulado es “con-vocación” a la misión.

- *Discípulos misioneros en la Iglesia, sacramento del Reino.* El discipulado misionero no es una tarea aventurera y voluntarista de personas dispersas, sino en el seno de una comunidad concreta, su Iglesia. La “vocación al discipulado misionero es ‘con-vocación’ a la comunión en su Iglesia”³⁴, dice el *Documento de Aparecida*. Por eso, el núcleo del mensaje del Documento es una Iglesia en estado permanente de misión, compuesta de discípulos que, en la alegría del llamado, se hacen defensores y promotores de la “vida en abundancia” que Jesús vino a traer por la inauguración del Reino de Dios.
- *Una Iglesia, animada por el Espíritu, comunidad de pequeñas comunidades.* La vivencia y experiencia de comunión en la Iglesia exige comunidades de tamaño humano, cuyo modelo son las CEBs. Para eso resulta inaplazable la renovación de las estructuras de la parroquia, por medio de su “sectorización en unidades menores”³⁵ y la constitución, dentro de los sectores, de “comunidades de familias” para fomentar la vida en comunidad y responder a sus problemas concretos³⁶.
- *Discípulos misioneros en una Iglesia inserta en el mundo.* La misión lleva al “corazón del mundo”, pues “no es una fuga hacia el intimismo o hacia el individualismo religioso, tampoco un abandono de la realidad urgente de los grandes problemas económicos, sociales y políticos de América Latina y del mundo y, mucho menos, una fuga de la realidad hacia un mundo exclusivamente espiritual” (DI, Benedicto XVI)³⁷. De ahí la tarea prioritaria de contribuir con “la dignificación de todo ser humano, y a trabajar junto con los demás ciudadanos e instituciones en bien del ser humano... las necesidades urgentes... [nos llevan a colaborar] con otros organismos o instituciones para organizar estructuras más justas en los órdenes nacionales e internacionales”³⁸.
- *En un mundo predominantemente urbano.* Hoy, el 80% de la población de América Latina y el Caribe vive en la ciudad. “Las grandes ciudades son laboratorios de la cultura contemporánea”³⁹, con un nuevo lenguaje

34 DA, 171.

35 DA, 384.

36 Ídem.

37 DA, 163.

38 DA, 398.

39 DA, 528.

que se extiende también al mundo rural⁴⁰. “El anuncio del Evangelio no puede prescindir de la cultura actual. Esta debe ser conocida, evaluada y en cierto sentido asumida por la Iglesia”⁴¹.

3.4. Las novedades del Documento de Aparecida

La grata sorpresa del *Documento de Aparecida* es que la Iglesia en América Latina y el Caribe no “pasó la página” hacia atrás. Ella reafirmó la opción por los pobres, las CEBs, el método ver-juzgar-actuar, las intuiciones fundamentales de la teología latinoamericana y caribeña, las transformaciones estructurales de la sociedad como integrante de la misión evangelizadora, el testimonio y la santidad de los mártires de las causas sociales, etc. Eso, por sí solo, en la difícil coyuntura actual, tanto de la Iglesia como de la sociedad, ya sería una gran novedad. Con todo, mayor sorpresa aún fue que el Documento haya “pasado páginas” hacia delante. Al menos cinco de ellas merecen mención:

- *Una Iglesia en estado permanente de misión.* El *Documento de Aparecida* no habla de discípulos “y” misioneros sino de “discípulos misioneros”, porque el discipulado es seguimiento de Jesús en cuanto continuación de su obra. La misión “no es una tarea opcional, sino parte integrante de la identidad cristiana”⁴². “La comunión es misionera y la misión es para la comunión”⁴³. Por lo tanto, la misión no es campaña, es un estado del ser cristiano. Con esto, la propuesta de la “misión continental” perdió fuerza, en la medida en que, si ella aconteciera, únicamente será continental en cuanto fuese asumida y realizada en todas las Iglesias Locales. No hay Iglesia fuera de las Iglesias Locales⁴⁴ y, por ende, una misión por encima de ellas sería antieclesial.
- *Una misión no exclusiva, en perspectiva mundial.* La promoción de la “vida en abundancia” no es una misión exclusiva de la Iglesia, ella debe ser llevada a cabo en colaboración “con otros organismos o instituciones para organizar estructuras más justas en los órdenes nacionales e

40 DA, 529.

41 DA, 499.

42 DA, 159.

43 DA, 177.

44 Cf. DA, 180.

internacionales”⁴⁵. Porque, por un lado, la Iglesia no tiene el monopolio de la caridad, la justicia y la paz y, por otro, éstas solamente serán posibles en la historia concreta, en la medida en que fuesen resultado de una acción concertada de todas las “personas de buena voluntad” en un nivel global.

- *La pobreza como mundo de la insignificancia.* Entre los rostros que sufren, el *Documento de Aparecida* nombra: las comunidades indígenas y afroamericanas, mujeres excluidas, jóvenes, desempleados, migrantes, niñas prostituidas, millones de personas y familias que pasan hambre, dependientes de las drogas, víctimas de la violencia, ancianos y presidiarios. Para el Documento, más que empobrecidos, “los excluidos no son solamente ‘explotados’ sino ‘sobrantes’ y ‘desechables’”⁴⁶. Es el pobre como insignificante, de los cuales el mercado prescinde. Como no consumen, sobran, perturban. La inclusión de los “desechables” implica pues un cambio estructural de la sociedad, en la medida en que, en sus estructuras actuales, ellos no caben.
- *Los que se van para otros grupos cristianos, no es tanto que quieran salirse de la Iglesia, sino que están buscando sinceramente a Dios*⁴⁷. Para el Documento los motivos no son doctrinales, sino vivenciales; no son dogmáticos, sino pastorales; no son teológicos, sino metodológicos de nuestra Iglesia⁴⁸. Consecuentemente, la solución no consiste en la disputa del mercado, porque “la Iglesia crece no por proselitismo sino por atracción... de la fuerza de su amor”⁴⁹. Y constata que, “donde se establece el diálogo disminuye el proselitismo”⁵⁰. Por eso, es preciso reforzar la Iglesia católica en cuatro ejes: una experiencia religiosa personal, la vivencia comunitaria, la formación bíblico-doctrinal y el compromiso misionero de toda la comunidad⁵¹.
- *El protagonismo de la mujer.* El Documento de Santo Domingo había proclamado el “protagonismo de los laicos” en la evangelización. *Aparecida* proclama el protagonismo de la mujer. El Documento constata que

45 DA, 398.

46 DA, 65.

47 Cf. DA, 241.

48 Ídem.

49 DA, 174.

50 DA, 249.

51 Cf. DA, 242.

“tradicionalmente, debemos reconocer que un porcentaje significativo de ellos [hombres] en América Latina y El Caribe, se han mantenido más bien al margen de la Iglesia” y que eso “cuestiona fuertemente el estilo de nuestra pastoral convencional”⁵². Luego, cabe “favorecer en la vida de la Iglesia la activa participación de los varones”⁵³, pero, entre las acciones pastorales urge “impulsar la organización de la pastoral de manera que... promueva el más amplio protagonismo de las mujeres”, garantizando “la efectiva presencia de la mujer en los ministerios que en la Iglesia son confiados a los laicos, así como también en las instancias de planificación y decisión”⁵⁴.

CONCLUYENDO

Como se puede percibir, la Vª. Conferencia es más que el *Documento de Aparecida*, texto que para ser leído y recibido en toda su riqueza, necesita ser puesto en estrecha relación con su “pre-texto” y su “con-texto”. En estos se encuentra el espíritu del texto, sin el cual, el Documento se vuelve letra muerta.

Ciertamente, contamos con una fuente inspiradora y directrices audaces que serán el alma de la acción evangelizadora en el continente al menos durante los próximos diez años, cuando entonces, allá por el año 2018, en el cincuentenario de *Medellín*, conforme la Asamblea de Aparecida ya mostró su interés, podrá realizarse la VIª. Conferencia. Todo dependerá de la determinación en la recepción de *Aparecida* en la práctica, traduciendo las directrices emanadas en acción evangelizadora concreta.

Tenemos entre manos una rica fuente de reflexión que podrá engendrar acciones capaces de hacer realmente de la Iglesia, sacramento de la eternidad en la precariedad de nuestro tiempo presente. Es un texto que hace pensar, como las siguientes impactantes frases, una especie de *Decálogo de Aparecida*, que dejamos resonando en su mente, apreciado lector.

52 DA, 480.

53 DA, 482.

54 DA, 477.

- “La vocación al discipulado misionero es *con-vocación* a la comunión en su Iglesia” (DA, 171).
- “La Iglesia crece no por proselitismo sino por atracción... de la fuerza de su amor” (DA, 174).
- “La comunión es misionera y la misión es para la comunión” (DA, 178).
- “Los laicos y laicas son personas de la Iglesia en el corazón del mundo, y personas del mundo en el corazón de la Iglesia” (DA, 225).
- “Mucha gente que pasa a otros grupos religiosos no está buscando salirse de nuestra Iglesia sino que está buscando sinceramente a Dios” (DA, 241).
- “Donde se establece el diálogo ecuménico disminuye el proselitismo” (DA, 249).
- “La opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica” (Benedicto XVI, DA, 406).
- “La mentalidad machista ignora la novedad del cristianismo, que reconoce y proclama la igual dignidad y responsabilidad de la mujer respecto al hombre” (Benedicto XVI, DA, 472).
- “La Iglesia está convocada a ser abogada de la justicia y defensora de los pobres” (DA, 409).
- “América Latina y el Caribe deben ser no sólo el continente de la esperanza sino que además deben abrir caminos hacia la civilización del amor” (DA, 556).

Traducción: Guillermo Meléndez



INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

1. JUSTIFICACIÓN

La formación de los laicos debe ser gradual, integral, continua y progresiva: desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la iluminación, desde la Sabiduría, de todo el saber humano. La formación, tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testimonio de vida (CPV, El Laico católico, fermento del Reino de Dios en Venezuela, N° 72).

2. OBJETIVO DEL CURSO

El Centro de Estudios a Distancia del ITER, en asociación con el Instituto Internacional de Teología a Distancia (IITD) de Madrid, ofrece con el Plan de Formación Básica, a los laicos comprometidos, la oportunidad de profundizar en el conocimiento de la fe que les lleve a potenciar una acción pastoral cualificada en sus Iglesias locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.

3. FORMACIÓN BÁSICA: Cuatro semestres.

Seminarios opcionales: Uno por semestre.

4. ESPECIALIZACIÓN: Dos semestres.

5. TITULACIÓN: Diploma en Formación básica pastoral.

6. RÉGIMEN ACADÉMICO

- Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y prueba de evaluación a distancia.
- Asesoría personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina.
- Tutorías mensuales, día sábado de 8.30 am a 1.00 pm según calendario.

7. INFORMACIÓN

En la oficina del CEDITER: teléfono 0212- 808 7526 (lunes a viernes de 9 am a 1 pm). Dirección: 3ª avenida con 6ª transversal – Altamira – Caracas. Correo electrónico: cediter@ucab.edu.ve.